

Les historiens des religions et leurs dogmes

Autor(en): **Boer, Willem den**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **26 (1980)**

PDF erstellt am: **03.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-660700>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

I

WILLEM DEN BOER

LES HISTORIENS DES RELIGIONS ET LEURS DOGMES

I

Dans la proclamation de la naissance se trouve le mot clé *εὐδοκία*. La signification de ce mot est obscure¹. Ainsi, ce qui est à l'origine même du christianisme pose un problème philologique. Dans la prière que cette même religion tient de son fondateur, figure la demande de pain. Aucune explication moderne n'offre de réponse définitive à la question de savoir s'il s'agit du pain pour chaque jour, du pain quotidien, du pain pour aujourd'hui ou du pain pour demain; la raison en est que l'adjectif *ἐπιούσιος* ne saurait être interprété de manière certaine². C'est à dessein que ces exemples sont empruntés à la religion, longtemps prédominante en Europe occidentale, dont les adeptes sont confrontés entre eux et à d'autres. Des savants

¹ Voici quelques traductions françaises de *Ev. Luc. 2, 14*: « Paix sur la terre : bonne volonté envers les hommes ! ». « Paix sur terre aux hommes qu'il Lui plaît ». « Paix sur terre aux hommes qu'Il aime », avec une note « aux hommes objets de la bienveillance (divine) ». La traduction courante : « Paix aux hommes de bonne volonté », fondée sur la Vulgate, ne rend pas le sens usuel du terme grec. Autre interprétation moins sûre (appuyée par une variante du texte) : « Paix sur la terre et chez les hommes bienveillance divine » (cf. *εὐδοκία* in *Ev. Luc. 12, 32*).

² *Ev. Matt. 6, 11*.

non croyants qui entreprennent des recherches sur les religions modernes disposent d'un grand nombre de témoins qu'ils peuvent interroger. Pour les religions de l'Antiquité, nous sommes privés de ce contact vivant avec l'homme. Cela doit incliner tout chercheur à l'humilité. Or les « Introductions » à de grandes œuvres qui traitent de l'histoire d'une religion (disparue) montrent que cette humilité fait le plus souvent défaut. Au XIX^e siècle, les historiens des religions ont manqué de prudence. Ils ont tenté de saisir la relation de l'homme avec ses dieux en se fondant sur des recherches subtiles et admirables; mais ils ont été hardis à l'excès. Que cela soit un avertissement pour ceux qui, à leur tour, veulent retracer l'histoire de ces 'certitudes', et plus spécialement pour celui qui vous parle et pour ceux qui l'écoutent...

Ecartons d'emblée un éventuel malentendu. L'étude scientifique des activités mentales est nécessairement entachée de subjectivisme; mais là n'est pas l'objet de notre discussion. Nous nous bornerons à rappeler l'éternelle vérité que Denis van Berchem a énoncée de manière frappante dans un des derniers volumes de nos *Entretiens*: « Il est naturel que chaque génération repense l'histoire des siècles écoulés à la lumière des expériences qu'elle fait. Ce phénomène n'a toutefois pas que des effets négatifs »¹.

A l'appui de cette déclaration, il mentionne le récent développement de l'histoire économique, l'intérêt croissant pour les conditions de vie matérielles. Chaque génération aborde le

¹ *Entretiens Hardt* 22, *Alexandre le Grand* (1976), 309. A. DEMANDT montre dans « Politische Aspekte im Alexanderbild der Neuzeit », in *Archiv für Kulturgeschichte* 54 (1972), 335 ss., combien les vues sur la royauté divine étaient, en Allemagne, colorées par les conceptions de l'époque. Les mêmes phénomènes peuvent s'observer ailleurs encore. Dans ce domaine, la théologie a bien devancé la science de l'Antiquité classique. Il y a vingt ans déjà que W. G. KÜMMEL publiait *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München 1958), dans la série *Orbis Academicus, Problemengeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen*. A ma connaissance, aucun ouvrage comparable n'a été publié pour l'héritage de la Grèce et de Rome, et très certainement pas pour leurs formes de religions.

passé de manière spécifique et l'interprète à sa façon. C'est le cas de celui qui vous parle, et qui se trouve parfaitement satisfait en la compagnie de Wilhelm Dilthey ou (pour l'époque récente) de Lord C. P. Snow. Chaque génération a créé ses propres Grecs. Les Hellènes de Biedermeier ne sont qu'un épiphénomène de la recherche historique. Remplacez Biedermeier par une autre tendance de la mode, et vous avez opéré la relativisation des dogmes ! Aucune espèce de néopositivisme ou d'historisme — et, sous de nombreuses formes, leurs dogmes font souvent prime — ne saurait bannir ou détruire ces variétés et ces bigarrures, qui sont le fruit de la science historique. Juste avant la deuxième guerre mondiale, un débat s'engagea aux Pays-Bas sur la question de savoir si les historiens ne devraient pas lutter en vue de sauvegarder l'image historique unique du passé. La multitude des points de départ anhistoriques et métahistoriques était en effet en passe de distordre l'image historique. H. Bolkestein, historien de l'Antiquité, a alors posé la question libératrice et y a répondu : le but de l'histoire est-il bien d'établir une image définitive ? Sa réponse, qui est aussi la mienne, est négative. Chaque génération pose ses propres questions, donne ses propres réponses, effectue sa propre sélection dans la multitude des matériaux ; l'historiographie donne une forme, qui résulte d'un choix. K. Latte a parlé du Chaos des faits et du Cosmos de l'histoire. Soit : laissons à chaque génération son propre Cosmos ¹.

II

Si l'on suit les traces de D. van Berchem, on ne se laisse pas troubler par les contradictions, les déviations ou les autres

¹ Dans ce domaine, les résumés donnés par quelques éminents savants sur la période au cours de laquelle ils ont travaillé sont particulièrement précieux ; on peut citer M. P. NILSSON, « Second Letter to Prof. Nock on the Positive Gains in the Science of Greek Religion », in *HTbR* 44 (1951), 143-151 (= *Opuscula selecta* III (Lund 1960), 219-232) ; H. J. ROSE, « Roman Religion 1910-1960 », in *JRS* 50 (1960), 161-172.

développements aberrants. En revanche, si l'on suit la voie de ce subjectivisme qui se veut objectif et qui prétend présenter l'histoire telle qu'elle *fut*, on est déconcerté. Cette prétention monolithique a bien souvent été celle de l'histoire des religions, qu'on a voulu concevoir en tant que « science des religions », proclamant ainsi sa conviction que l'objectivité y est accessible. Cela s'est fait parfois consciemment, parfois inconsciemment.

Dans le dernier cas, des jugements ayant le caractère d'une profession de foi ont été présentés comme des points de vue objectifs, fondés sur les résultats de recherches scientifiques.

L'une des plus préjudiciables parmi les vues dogmatiques qui en sont résultées, c'est la séparation entre la morale et la religion, qu'un philologue faisant autorité a formulée à peu près de la manière suivante : « Quiconque souhaite aborder l'éthique grecque doit avant tout écarter une erreur universelle selon laquelle ce que nous appelons 'morale' trouve son origine dans la croyance religieuse. En réalité, au moins pour les peuples anciens, l'éthique est indépendante de la religion et a une influence tant sur les dieux que sur les hommes » ¹.

Quelques exemples suffiront à montrer dans quelles difficultés on tombe quand on part de ces prémisses.

Dans la société romaine, *ius fetiale* est déterminant pour les rapports entre Etats. Les dispositions qui y ont force de loi appartiennent certainement aux principes les plus anciens de la religion romaine. Lorsque des dissensions surgissaient avec un autre peuple, les *fetiales* étaient dépêchés sur place pour examiner les droits des Romains et conclure une entente ou déclarer la guerre. Leur protection était garantie par un faisceau de brins d'herbes aux racines desquelles était encore attachée une motte de terre. Cette herbe était sacrée. Elle provenait du Capitole et s'appelait *verbena*. Parce que cette *verbena* venait d'un sol sacré

¹ Ed. SCHWARTZ, *Ethik der Griechen* (Stuttgart 1951), 13. Cf. une étude et une réfutation plus détaillées dans *HSCPb* 77 (1973), 18 et suiv. Pour la bibliographie relative à ce sujet, voir H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus* (Berkeley/Los Angeles/London 1971), 165 n. 1 et 2.

(*sancto loco*), elle protégeait, avec la terre et le tout, les messagers qui portaient ces mottes de gazon sur la tête. C'est avec raison que la grande majorité des historiens des religions interprète cette protection comme une partie des devoirs élevés et sacrés que remplissent les messagers. Auguste a restitué au *ius fetiale* et aux manifestations du culte qui l'accompagnent leur antique splendeur¹. La guerre et le droit international sont des affaires religieuses.

Il en va de même pour les fondations nouvelles. Ici, je choisis l'exemple grec d'Apollon exégète, qui 'conduit' les colons vers un nouveau lieu de résidence. Le dieu ne se borne pas à *sanctionner* l'exode. Son assistance va beaucoup plus loin. Il dirige les émigrants et leur indique leur nouvelle résidence. A juste titre, Farnell souligne que « ce caractère politique qu'on lui attribuait n'était pas un développement ultérieur, mais existait déjà à une époque très ancienne de sa religion ». Lorsque Callimaque chante au sujet d'Apollon: « Phébus se plaît à créer des villes, et il pose lui-même les fondations », il parle en toute connaissance du culte grec²:

Φοῖβω δ'ἔσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο
 ἄνθρωποι· Φοῖβος γὰρ αἰεὶ πολίεσσι φιληδεῖ
 κτιζομένησ', αὐτὸς δὲ θεμελίλια Φοῖβος ὑφαίνει.

Cette fonction d'Apollon, fondateur de cités, est complétée par sa fonction de législateur. Il en résulte que le dogme de la séparation entre religion et morale se révèle ici totalement erroné.

Plutarque savait de quoi il parlait lorsqu'il constatait: «(Lycurgue) obtint un oracle de Delphes, que l'on appelle

¹ Principale source: Liv. I 24, 4-6. K. LATTE, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960), 121; «réveil d'Auguste»: *ibid.*, 297; comparer H. WAGENVOORT, *Roman Dynamism* (Oxford 1947), 19.

² L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States IV* (Oxford 1907), 161; Call. *Ap.* 55-57.

'rhetra' ¹ ». Rhetra, c'est 'mot' ; il peut se comparer à l'hébreu 'dabar' ; il associe l'inspiration divine à l'œuvre humaine d'élaboration des lois ². De même θεσμός est évidemment un mot d'origine religieuse. « It is a thing imposed by a higher power upon those for whom the authority of the imposing agency makes the θέσμος an obligation » ³. Cette puissance prend, dans des cas très importants, la forme d'un dieu ou des dieux. Ce sont eux qui, par exemple, assignent aux Erinyes leur place dans l'Univers, et Athéna institue le conseil de l'Aréopage ⁴ par un θεσμός. Les institutions décrétées par les dieux peuvent devenir des lois humaines. Le mot ΘΕΟΙ par lequel commencent les lois écrites l'atteste. Ce mot a été conservé bien au-delà de l'époque archaïque. Thémis, en tant que déesse, représente l'ordre de la vie pour les dieux et pour les hommes, le droit divin. Les θέμιστες sont ses règles et ses institutions. Parfois on interroge les dieux sur leurs plans, et on leur demande de proférer des oracles, qui sont alors qualifiés de Διὸς μέγαλοιο θέμιστες. En s'exprimant ainsi, Homère assimile un oracle à une loi ⁵. C'est aussi le cas, nous l'avons vu, pour rhétra et oracle ⁶.

Nous constatons donc qu'un dogme fondamental pour un grand nombre d'historiens des religions, à savoir la séparation entre la religion et la morale, n'a pas valeur universelle. Com-

¹ Plut. *Lyc.* 6, 1 : μαντείαν ἐκ Δελφῶν κομίσαι περὶ αὐτῆς (sc. l'institutionnalisation de la *gerousia* à Sparte), ἣν ῥήτραν καλοῦσιν.

² Cf. mes *Laconian Studies* (Amsterdam 1954), 158 et suiv. ; *HSCPb* 77 (1973), 19.

³ M. OSTWALD, *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy* (Oxford 1969), 19.

⁴ Aeschyl. *Eum.* 391-393; 484; 614-615.

⁵ *Od.* XVI 403.

⁶ Le verbe θεμιστεύειν peut signifier à la fois « rendre un oracle » et « rendre la justice ». Pour *Dike*, voir J. GONDA, ΔΕΙΚΝΥΜΙ. *Semantische Studie over den Indogermaanschen Wortel DEIK-* (Utrecht 1929). En outre, cf. M. L. WEST (ed.), Hesiod, *Theogony* (Oxford 1966), ad vv. 85-86: pp. 183 et suiv.: « a 'marker' such as a boundary stone between two estates » (emprunté à L. R. PALMER, in *Trans. Phil. Soc.* 1950, 149 et suiv.), et *ibid.*, p. 407, bibliographie.

ment un tel malentendu a-t-il pu se produire ? Je suppose que la déchristianisation de la vie culturelle qui s'étend, au XIX^e siècle, aux tenants de l'*Altertumswissenschaft*, a préparé cette séparation. La morale chrétienne a été coupée par eux de la loi chrétienne, et elle a commencé à mener sa vie propre, dont les débuts ont été féconds.

« They accepted the Christian ethics, and would have liked to be ordinary Christians themselves... They were tolerant of the religion of others; only all religions seemed equally strange to them; and the rites and ceremonies were just curious survivals of magic and paganism : mumbo-jumbo » ¹. Il se pourrait qu'ils aient exposé les religions antiques au même processus. Enfin, il faut considérer que ce processus était plus facile pour une religion 'morte' que pour une religion vivante. Peut-être la scission entre religion et morale est-elle passée presque inaperçue pour ce qui est de l'étude des religions antiques. C'est Ed. Schwartz qui s'en est rendu compte le premier.

III

Nous n'en avons pas encore fini avec la morale. Elle s'impose, dans toute son ampleur, aux chercheurs modernes, dès qu'ils parlent de progrès. L'idée de 'progrès' s'est nichée dans l'histoire des religions. Pour le constater, point n'est besoin de chercher bien loin. En effet, dans le salon où nous nous trouvons aujourd'hui ont eu lieu les premiers *Entretiens* de la Fondation Hardt, parus en 1954 sous le titre *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*. On peut sans exagérer résumer ainsi le fond de la pensée de plusieurs des participants: ce qu'un savant moderne ne trouve pas à son goût provient pour lui soit d'une époque plus ancienne, soit d'un emprunt aux barbares dont le monde grec était entouré, soit des classes infé-

¹ Ces mots caractérisent une génération de savants anglais: cf. G. RAVERAT, *Period Piece* (London 1952), 188-189.

rieures de la population. Ainsi, l'histoire d'Ouranos et de Kronos aurait été utilisée par Hésiode comme exemple des sauvages atrocités commises avant la domination de Zeus, mais dont on avait, à l'époque des poètes, triomphé. Nombreux sont aujourd'hui ceux qui hésiteront à attribuer une vue aussi optimiste des choses à l'auteur des *Erga*. Mais les préceptes magiques contenus dans ces mêmes *Erga* ne sont pas mentionnés dans l'étude « Die Welt der Götter bei Hesiod ». Rien d'étonnant à cela : en tant qu'inventeur de la pensée claire, Hésiode doit trouver sa place dans l'évolution du Mythos vers le Logos. Dans cette perspective, il n'y a pas de place pour les instructions aux paysans, les conseils pleins de superstition et les anciens tabous. On oublie donc volontiers les superstitions et les fantômes campagnards ; on interprète le châtement d'Ouranos comme un conte cruel (oriental ou non), qui ne saurait être grec. Lors de ces premiers entretiens, ce fut H. J. Rose, élève des anthropologues anglais de la génération antérieure, qui dut rappeler que l'histoire d'Ouranos se retrouve chez de nombreux peuples. Ni le livre de Staudacher (1942), ni l'article de Güterbock (1948), qui a été le point de départ d'une très impressionnante série d'études, ne sont mentionnés. Si les Grecs n'avaient pas conservé le récit dans leur patrimoine, ils auraient constitué une exception¹. En Angleterre, depuis *The Rise of the Greek Epic* (London 1907, 1934), l'idée, propagée par Gilbert Murray, d'une évolution de l'amoralité (ou, selon le cas, de l'immoralité) vers une certaine moralité rationnelle, a fait de nombreux adeptes. Il n'est pas nécessaire d'y insister : on se ferait accuser de concentrer ses critiques sur les grands prédécesseurs, dont sont Bruno Snell et Gilbert Murray, parce

¹ W. STAUDACHER, *Die Trennung von Himmel und Erde* (Tübingen 1942) ; H. G. GÜTERBOCK, « The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths. Oriental Forerunners of Hesiod », in *AJA* 52 (1948), 123-134 ; P. WALCOT, *Hesiod and the Near East* (Cardiff 1966). Voir aussi les préambules de M. L. WEST dans son édition de la *Théogonie* (1966), 20 et suiv., et dans celle des *Travaux* (1978), 3 et suiv.

qu'ils ont représenté à leur manière « l'esprit de leur temps »¹. Or, nous l'avons dit : telle n'est pas notre intention. Nous nous bornons à dénoncer l'esprit dogmatique qui a prévalu de longues années, et qu'on a pris pour une science objective. Dans l'autobiographie de Murray, évoquant l'hospitalité bien connue de sa maison, un ami de la famille cite une phrase de son épouse, Lady Mary : « If you don't belief in progress, out of the house you go ! ». Leur constante tolérance a donné un démenti à ces paroles, qui n'en sont pas moins caractéristiques de l'homme qui, dans *Religio Grammatici*, écrivit : « Progress is a fact ». Non sans raison, un des dissidents corrigea « fact » en « faith »². Là se trouve le nœud du problème. Deux des successeurs de Murray comme *Regii professores* de grec à Oxford étaient des dissidents, malgré toute l'admiration qu'ils avaient pour le maître. Dodds écrivit son fameux livre *The Greeks and the Irrational* (1951), dont l'influence fut grande, et Lloyd-Jones, dépeignant le Grec comme un « tough guy »³, montra que la justice de Zeus pouvait être différente de ce que nombre d'utilisateurs des critères humains considèrent comme possible⁴. Ainsi, la relation entre religion et morale se présentait dans une perspective différente de la vision de Murray, et son idée de progrès humanitaire était abandonnée.

¹ L'histoire a prouvé que la recherche avait trouvé son couronnement dans « eine der Gegenwart genügende, d.h. mit der heutigen Weltanschauung übereinstimmende, Lösung des Problems der Verbreitung religiöser Begriffe », comme le constatait déjà O. GRUPPE (*Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit* (Leipzig 1921), 243). Aujourd'hui, il n'existe plus seulement une 'Weltanschauung', et, par conséquent, il n'y a plus aucune explication « der Gegenwart genügend ».

² G. MURRAY, *An Unfinished Autobiography*, with contributions by his friends (London 1960), 112-113; *Religio Grammatici*. Presidential Address to the Classical Association (1918).

³ Dans H. LLOYD-JONES (*et alii*), *The Greeks*, The New Thinker's Library (London 1962).

⁴ *The Justice of Zeus*, *passim*.

IV

L'irrationnel dans la religion devrait, on peut ainsi naïvement le penser, être accepté par les historiens comme allant de soi. Car l'homme religieux laisse — et peut-être est-ce là une caractéristique de toutes les religions, mais certainement de celle des Grecs et des Romains — supposer beaucoup. Souvent, ce qu'il dit n'est pas rationnel, il témoigne d'actes rituels ou en pose qu'il ne peut parfois, et même souvent, pas expliquer. Il y a cependant un point de départ dont se servent les chercheurs modernes qui considèrent la religion comme « Man's Protest against the Meaninglessness of Events » (la protestation de l'homme contre l'absurdité des événements) ¹. M. P. Nilsson pourrait être le porte-parole de cette tendance. Ce grand savant refuse expressément de voir dans cette formule une définition du concept de religion. Il a formulé son bref démenti en ces termes : « Religion is much too complex and varied a phenomenon to be compressed within the narrow limits of a definition » ². Je pense que nombreux sont ceux qui souscrivent avec moi à cette mise en garde.

Nilsson a expliqué ce qu'il entendait par absurdité, et plus spécialement par 'absurdité des événements' pour le croyant lui-même (et non pas pour nous en tant que profanes). Son explication me réjouit, et nombreux sont ceux qu'elle réjouira. Nilsson déclare employer le mot dans son sens subjectif. Telle est la raison pour laquelle il l'a préféré à 'irrationnel', qui impliquerait de notre part « un jugement sur une donnée religieuse ou sur une série de données ». Aujourd'hui, illuminés et profanes critiquent la religion. Les moralistes s'en prennent à

¹ M. P. NILSSON a publié sous ce titre un témoignage personnel dans *Bull. Soc. des Lettres*, Lund, 1954: II (= *Opuscula selecta* III (Lund 1960), 391 et suiv.). En 1950 déjà, il avait émis des pensées analogues dans *Geschichte der griechischen Religion* II (1950), 700.

² *Opuscula selecta* III 393.

l'arbitraire' des dieux ; pour eux, les dieux sont immoraux. La morale de l'homme moderne est souvent le critère en fonction duquel les phénomènes religieux sont jugés et, plus souvent encore, condamnés. Ces critiques oublient ce qui, dans la religion, transcende l'éthique ; ils ne comprennent pas pourquoi les croyants ne parlent pas de l'arbitraire des dieux, mais de leurs voies insondables et du droit souverain qu'en tant qu'immortels ils ont sur les mortels ¹, ni pourquoi, dans nombre de cas, ils acceptent ce qui paraît 'absurde' et vont même jusqu'à considérer que c'est là un trait caractéristique des manifestations divines. Un auteur qu'on raille souvent aujourd'hui, Rudolf Otto, en a rassemblé des témoignages dans son livre *Das Heilige*. Pourtant ceux qui voient dans la protestation de l'homme contre l'absurdité des événements une caractéristique de la religion en général et des religions grecque et romaine en particulier auraient intérêt à lui prêter attention.

De ce qui précède, voici trois exemples. J'emprunte le premier à la tradition juive qui, plus que la grecque et la romaine, a conditionné la prise de conscience religieuse en Occident. Dans *Job* 38-39 est énoncée une doctrine qui semble répondre entièrement à la protestation des hommes contre l'absurde. Dans sa réponse à Job, Jahvé justifie les épreuves auxquelles il le soumet ; il évoque des exemples tirés de la Création. L'aigle perché sur un rocher, guettant sa proie, et dont les petits se gorgent de sang, et « qui est là où se trouvent les morts tombés devant l'ennemi », ne constitue pas un exemple de l'efficacité de la Création ; pas davantage que l'autruche, l'onagre, l'hippopotame et le crocodile ². Ce sont autant d'exemples de dystéléologie ³. En d'autres termes, la protestation de l'homme contre l'injustice du traitement qu'il subit

¹ Voir *HSCPb* 77 (1973), 19-20.

² Les deux derniers ont été insérés peut-être plus tard, mais ce sont aussi de bons exemples et qui mettent en lumière la démonstration du passage entier.

³ R. OTTO. *op. cit.*, 100.

alors qu'il est innocent est attisée par ce que la Création comporte d'inintelligible. Pourtant le croyant accepte ; Job se laisse convaincre par la 'dystéléologie'. Il accepte, même sans le comprendre, ce que lui révèle son Dieu.

Nous voici arrivé au point où deux voies se séparent dans l'histoire des religions. Aucun chemin de traverse ne leur permet plus de se rejoindre : 'La protestation de l'homme' contre 'la révélation divine'. Si je voulais suivre Nilsson dans un domaine caractéristique important de la religion en tant que telle, je ne prendrais jamais comme point de départ la protestation du croyant, pas plus que ce que le croyant juge absurde, mais la manière dont il témoigne de la 'venue' de son Dieu. L'*adventus*, l'*epiphania*, la révélation, provenant de témoignages humains parfois hésitants, ont une signification plus grande que les protestations souvent exprimées par des ex-croyants, même dans les exemples cités par Nilsson. Lorsque Nilsson conclut son impressionnant ouvrage, qui se situe aux frontières de la science et de la foi intuitive, par la protestation contre la mort parce que la mort serait absurde, on peut lui rétorquer que dans beaucoup de religions, la mort est justifiée par les dieux, qui proclament qu'elle est le passage qui donne accès à une vie nouvelle. Nilsson et ceux qui pensent comme lui considéreront cette explication comme une interprétation et une 'protestation' de l'homme contre la mort. Le croyant, du moins dans l'Antiquité gréco-romaine, voyait dans cette mort *révélée* et *expliquée* par les dieux eux-mêmes une étape dans le cours de la vie. Personnellement, j'estime que ce qui m'a permis d'approcher et de 'saisir' la foi antique, c'est la conviction que l'histoire des religions est une histoire des révélations. L'homme qui, de quelque manière que ce soit, en vient à adorer une force qui lui est extérieure reconnaît cette force comme une épiphanie¹. C'est une expérience individuelle, non pas un dogme !

¹ C'est par ces mots que commence ma brève *Religion des Grecs* (La Haye 2^e 1965), écrite en néerlandais et qui a pour épigraphe les paroles de R. Otto: « Dass es

Dans la religion romaine, cette épiphanie se manifeste par la croissance des êtres au sein de la nature. Elle est l'œuvre des dieux. *Crescere* dérive de *creare* et signifie 'être créé de nouveau à chaque instant'. Nombreux sont les dieux qui président à la réussite du travail de la terre et à la croissance du grain. Leurs noms se trouvent dans toute histoire de la religion romaine.

Ces dieux ne sont pas de pures fictions ; ils ne sont pas non plus des faux dieux. Plusieurs, nous le savons, avaient leurs autels, et ils recevaient un culte en rapport avec la fonction que leur nom implique. Toutefois, ils ne sont en aucune manière liés les uns aux autres ; il n'est question à leur propos ni de parenté, ni de généalogies. Il est évident que les Romains ont exprimé ce qu'ils voyaient dans le processus de la croissance des êtres : non pas un seul miracle continu, mais une série de miracles ; chaque phase de la croissance constituait un phénomène indépendant¹, ne découlant pas du précédent et n'exerçant aucun effet sur le suivant ; à chaque instant correspondait un nouvel acte de création. Ce n'est pas parce qu'il est semé que le blé germe ; ce n'est pas parce qu'il a germé que se forme la tige ; ce n'est pas parce que la tige existe que l'épi se développe, et ainsi de suite. Bien évidemment, nous ne sommes pas en mesure d'interpréter le miracle de la croissance d'une manière aussi subtile et aussi conforme à la nature. Les croyants modernes disent, en généralisant, que Dieu fait pousser les plantes, et ils appellent cela un miracle. Les Romains voyaient ce miracle de façon infiniment nuancée ; une série de miracles ont lieu et chacun *révèle* une activité divine différente et de la précédente et de la suivante. Ils ont nié tout rapport causal entre les divers

also neben innerer Offenbarung aus dem Geiste eine äussere Offenbarung des Göttlichen gebe, das ist eine Grundüberzeugung aller Religionen und der Religion selbst ».

¹ 'Phénomène' ou 'manifestation': la différence importe peu dans ce contexte. On dit plutôt 'manifestation' lorsqu'il s'agit de dieux se présentant sous une forme humaine, mais dans le processus de croissance apparaissent aussi des *numina* abstraits.

stades de la croissance, déclarant que ce n'est pas un seul et même Dieu, mais des dieux différents qui exercent successivement leur action. Un nombre encore plus grand de dieux et de déesses — plus de quatre-vingts — se révèlent dans la croissance de l'être humain, de sa conception à sa mort. A leur manière, ces exemples empruntés aux Romains donnent des phénomènes une explication qui ne se fonde pas sur une protestation ou une dystéléologie, mais sur une restitution de l'incompris sans suite causale, considéré comme une suite d'actes de création séparés ¹.

Dans la religion grecque, l'intervention toute-puissante des dieux s'exprime parfois d'une autre manière. Elle fait figure de miracle. Elle exige l'obéissance: Héraclès doit se soumettre, Hippolyte aime à servir sa déesse; Athéna se joue d'Ajax affolé, et le profane voit dans son jeu une cruelle tromperie. Œdipe paraît innocent, mais il se sait coupable. La puissance souveraine des dieux et la soumission des hommes sont, pour le profane, antinomiques. Euripide décrit Penthée, perdu, damné, face à Dionysos qui exige tout. C'est à dessein que je cite la tragédie. Je me garderai d'entamer une discussion sur l'engagement, que nous pensons toujours pouvoir mesurer, des grands poètes à l'égard de leur sujet. Je me bornerai à constater que leurs sujets remplissent les théâtres et qu'un large public les suit. Au V^e siècle à Athènes, la réflexion intellectuelle aura été plus forte — touchant peut-être un cercle plus large — que la soumission docile à la puissance absolue des dieux. Écoutons cependant à ce propos l'exhortation de A. D. Nock: « Il est facile d'exagérer l'intellectualisme de la vie grecque, soit durant la période classique, soit durant l'ère hellénistique, de ne penser qu'à Athènes,

¹ Les interprétations reproduites ci-dessus au sujet des dieux des agriculteurs ont été remarquablement données — et pour cette raison souvent suivies ici littéralement — par W. B. KRISTENSEN, *Primitieve Wijsheid*, Leidse Voordrachten 13 (1952), 8 et suiv. (cf. *Symbool en Werkelijkheid* = *Symbole et Réalité*, Recueil d'études sur l'histoire des religions (Arnhem 1954), 340 et suiv.).

telle qu'elle était à certaines époques, et d'oublier Théra et Sparte et Chalcis »¹.

Les trois exemples que j'ai cités, à savoir le *Livre de Job*, les divinités agraires des Romains et ceux que présente la tragédie grecque, ont ceci de commun que la protestation de l'homme se mue en soumission et qu'il n'est pas parlé d'absurdité. Les croyants acceptent l'épiphanie et la révélation divine comme un miracle. Ces deux notions demandent attention². Chez les Grecs, l'épiphanie, c'est 'simplement' la venue de quelqu'un, quel qu'il soit ; le mot a un sens profane aussi bien que religieux. Chez les Juifs, dans les psaumes notamment, épiphanie a un sens purement religieux. Cette distinction n'est pas importante pour moi.

Lorsque la venue de Paul et de son compagnon est perçue comme une apparition divine, les témoins parlent d'une épiphanie. Les Juifs aussi bien que les Grecs la qualifient ainsi; mais le mot n'a pas pour eux le même sens³.

Pour interpréter l'épiphanie d'un dieu ou d'un souverain, on se fondera de préférence sur les sentiments religieux des anciens. Félix Jacoby et Arthur Darby Nock l'ont montré à l'évidence. Pour le premier, l'apparition d'un dieu guérisseur au malade le cède en importance à la guérison par laquelle se manifeste la puissance divine⁴. Dans ses *Notes on Ruler Cult*, Nock remarque que ἐπιφανής « does not normally describe a deity incarnate and regularly visible in the person of a king ; it implies rather the making of sudden ἐπιφάνειαι, appearances in person or manifestations of power »⁵. *Adventus* et ἐπιφάνεια

¹ *Nuntius* 5 (1951), 37, cité par Zeph STEWART dans *Obiter dicta* de A. D. NOCK, *Essays on Religion and the Ancient World* II (Oxford 1972), 963.

² Voir l'énumération donnée par E. PAX dans son article « Epiphanie » (*RAC* V (1962), 832-909). La condamnation injustifiée de l'épiphanie en tant qu'"Entartung" dans le culte des souverains (cols. 844 et suiv.) est caractéristique.

³ *Act. ap.* 14, 10-12.

⁴ Istros, *FGrHist* 334 F 50-53 + III b (Suppl.: *Comm. on the Ancient Historians of Athens*) Vol. I p. 652; II p. 520 n. 4 ad 50/3.

⁵ *JHS* 48 (1928), 39 et suiv. (= *Essays...* I 154).

sont des concepts religieux. Grecs et Romains en étaient conscients. Les interprétations modernes l'ont estompé. C'est le cas quand on prétend que, chez Homère, l'intervention d'Athéna qui apaise Ulysse n'est qu'une façon de décrire poétiquement la méditation et la victoire du héros sur lui-même. Raisonner ainsi, c'est friser l'interprétation allégorique. Or, en réalité, c'est bien la déesse qui apparaît et qui subjugue le héros. En d'autres termes, il s'agit d'une manifestation de la puissance divine ¹.

V

Un des livres les plus importants sur la religion d'Homère, c'est celui que W. F. Otto a publié en 1929 (il y a cinquante ans): *Die Götter Griechenlands* ². Peu nous importe ici qu'à l'époque où il a paru, les uns l'aient loué, les autres critiqué. Le fait est qu'à propos d'Athéna intervenant pour apaiser la colère d'Achille, Otto a opté pour l'allégorie. Il l'a fait en recourant à une nouvelle terminologie, assignant ainsi aux dieux de l'épopée une place à part dans l'histoire des expériences religieuses de l'humanité. Il parle en effet de « Religion der Gestalt ». Pour lui, les dieux de l'épopée sont des projections, des représentations de ce que l'homme lui-même met en branle, pour le bien comme pour le mal. Les dieux, en effet, cèdent au mal, sont esclaves des passions, subissent les lois du plaisir, bref, il n'est rien qui n'ait « unter den Göttern ihr wundervolles ewiges Gesicht » ³.

¹ *Il.* I 193-200. Le contraire de l'intervention religieuse, rapportée ci-dessus, conformément au texte lui-même, est l'« explication » psychologique: « The tendency is to ascribe the origins of mental states to forces of agencies outside the person ». B. SIMON/H. WEINER, « Models of Mind and Mental Illness in Ancient Greece, I: The Homeric Model of Mind », in *Journal of the History of Behavioral Sciences* 2 (1966), 303-314, citation p. 307.

² Réimpression 1934 louée avec raison par H. LLOYD-JONES notamment, *The Justice of Zeus*, Preface, p. x. Pour un compte rendu favorable du *Dionysos* de W. F. OTTO, cf. W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods* (London 1950), 146 et suiv.

³ W. F. OTTO, *Götter Griechenlands*, 225. Comparer G. van der LEEUW, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933), 590.

Qu'un savant moderne éclaire ainsi les croyances antiques, on peut l'admettre ; mais à une condition : c'est qu'il convienne que, ce faisant, il présente *sa propre* reconstruction, laquelle est sans rapport avec les croyances antiques ! On en peut dire autant de toutes les interprétations qui, de Feuerbach à Jung, recourent au concept de la 'projection'. On ne se méfiera jamais assez des écrans que les interprétations modernes dressent entre l'expérience religieuse et nous !

Il est vrai qu'on peut faire remonter ces interprétations jusqu'à l'époque de Xénophane, qui prétend que l'homme s'invente des dieux à son image et à sa ressemblance. Il y a à cela deux aspects, l'un intellectuel (découlant d'une influence supérieure), l'autre religieux (découlant de la vie intérieure). Le premier n'est pas important pour notre propos ; le second l'est. On allègue que l'homme a des dieux une représentation anthropomorphe, qu'il voit dans le dieu un père, dans la déesse une mère, mais les adeptes de la « Religion der Gestalt » ne s'y attardent guère. Ce qui retient leur attention, c'est que vices et vertus sont projetés dans le monde des dieux.

On voit souvent dans la religion une transposition des structures sociales, ou, pour parler avec les marxistes, des structures de classe. Ce sont principalement Feuerbach et Engels qui ont inspiré les dogmes du marxisme sur la religion¹. Ils se réfèrent à l'enseignement de Xénophane sur l'anthropomorphisme ; curieusement, ils se réfèrent aussi à Antiphon², qui soutient que l'homme a été créé à la ressemblance des dieux, et à Critias, champion de ceux qui affirment que les dieux sont une invention des hommes au pouvoir. Ces lieux communs,

¹ Voir le résumé récent de P. J. MONTÉ, *Sovjethistoriografie en Klassieke Oudheid* (Diss. Leiden 1977), spéc. chap. V. L'œuvre de R. SANNWALD, *Karl Marx und die Antike* (Zürich 1957), reste très utile. Cf. aussi un ouvrage d'orientation plus sociologique: S. S. PRAWER, *Karl Marx and World Literature* (Oxford 1976) (spécifiquement sur Prométhée). On attend toujours l'étude d'un marxiste convaincu, G. E. M. de STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (London, annoncé pour 1979).

² *Vorsokr.* II 87 B 48, p. 357.

qui ne font honneur ni à Feuerbach, ni à Engels, sont répétés à satiété. Il est rare, en effet, que les 'matérialistes' d'aujourd'hui prennent conscience du fait qu'une critique de l'athéisme antique qui ne se fonde pas sur les circonstances historiques est sans valeur ¹.

Il ne saurait être question de traiter ici de l'histoire des courants spirituels du XIX^e siècle. Il se justifie toutefois d'insister sur le personnage de transition qu'a été Ludwig Feuerbach (1804-1872). A vingt ans, il quitte Heidelberg pour Berlin, afin d'y entendre Hegel. Il ne trouve pas auprès du maître ce qu'il cherchait. Ce ne fut pas un idéalisme spéculatif, mais une anthropologie antithéologique qui détermina par la suite, jusqu'à la fin de sa vie, ses idées. Ici, l'histoire des religions croise pour la première fois la voie scientifique de l'anthropologie, considérée comme l'étude des activités par lesquelles l'homme atteint les plus hautes valeurs. Ces valeurs, Feuerbach les décrit de manière vague; il les charge de beaucoup des sentiments qu'il éprouvait dans sa jeunesse. Ainsi la « conscience de l'infini », qui se transforme, dit-il, en « infini de la conscience ». Dieu devient ainsi un attribut de l'homme ². Ces prémisses découlent en droite ligne des théories d'Albert Ritschl (1822-1889) et, dans leur sillage, de la pensée essentielle de la science des religions du XIX^e siècle, qui consiste à sonder la religion telle qu'elle s'est manifestée, et à en rechercher l'essence en partant *de l'homme*. On a ainsi renoncé à la religion *de Dieu*. C'est bien là le dogme le plus important du XIX^e siècle. Il continue à déterminer l'étude des religions, considérée comme une 'science' capable de tout expliquer en se fondant sur la connaissance rationnelle, et non pas sur l'interprétation philologique rigoureuse des témoignages que l'homme antique a laissés de ce qu'il a éprouvé

¹ P. N. GALANZA, dans *Bibl. Classica Orientalis* 1962 (Publication de l'Université d'Etat de Moscou 1960).

² Bon résumé par R. LORENZ dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II³ (1958), 928-930.

en tant que croyant. Certes, entre les deux points de vue, à savoir celui de « l'homme qui fait sa religion » et celui de « l'homme instrument de forces se révélant », il y a des positions intermédiaires; mais elles sont trop inconsistantes pour s'imposer. C'est le cas du « troisième humanisme » et des « einfühlende Kräfte » d'un Kerényi.

Friedrich Engels (1820-1895) se situe dans les mêmes perspectives. Venu des études théologiques à l'idéalisme de Hegel, il a orienté son passé théologique dans une direction tout autre que celle du piétisme initial¹; comme Marx², qui émergeait d'autres horizons, il a accueilli Feuerbach comme un chef de file. Marx, en effet, emprunte son athéisme à Feuerbach: ce n'est pas Dieu qui fait les hommes, mais les hommes qui font Dieu. A juste titre, un historien néerlandais moderne déclare: « Pour Marx l'image humaine de Dieu était l'expression de l'auto-aliénation; la religion avait une fonction sociale analogue à celle de l'opium parce qu'elle détournait l'attention de la réalité terrestre pour la fixer sur un monde de rêve »³.

L'état actuel de la recherche marxiste sur les religions grecque et romaine ne montre que peu ou pas de renouvellement. E. M. Shtaerman⁴ affirme qu'une 'seconde religion' apparaît sous l'Empire romain, celle des esclaves et des pauvres, qui témoigne de la conscience de classe et de l'idéologie des couches inférieures de la population. Ici, toutefois, comme on l'a souligné (à juste titre), surgit un nouveau problème théo-

¹ K. KUPISCH, *Vom Pietismus zum Kommunismus* (Berlin 1953).

² Comparer K. MARX, *Thesen über Feuerbach*, dans *Die Frühschriften*, hrsg. von G. LANDSHUT (Stuttgart 1964), 339-341.

³ A. STAM, *De Mao à Marx* (Diss. Utrecht 1968), 19, avec référence à K. MARX, *Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Marx-Engels Werke* (Berlin 1960-1965), I 378-379.

⁴ Avant d'avoir son livre entre les mains, j'ai déjà réfuté, clairement à mon avis, cette division des phénomènes religieux en fonction de la division des classes: cf. *HSCPb* 77 (1973), 1-21. Le livre de E. M. SHTAERMAN, *Moral' i religija ugne-tennykh klassov Rimskoj Imperii* (*Morale et religion des classes opprimées dans l'Empire romain*) (Moscou 1961), est résumé par P. J. MONTÉ, *op. cit.*, 92.

rique ¹. La seconde religion est « l'opium *du* peuple » en ce sens qu'elle n'est qu'un sous-courant populaire dérivé de la religion officielle, pratiquée par les classes dominantes. Or la religion de l'Olympe, par exemple, ne correspond pas à cette interprétation marxiste. Elle serait plutôt un « opium *pour* le peuple ». Mais notre tâche ne saurait être ici de résoudre les problèmes que posent les conceptions marxistes de la religion, qui ont pour commun dénominateur de se fonder sur l'idée que la religion est une projection humaine.

Il va de soi que le chercheur se trouve aussi confronté à Sigmund Freud, dont les affinités spirituelles avec Feuerbach sautent aux yeux. Il constatera toutefois avec étonnement que les dix-huit volumes des œuvres de Freud n'ont exercé que peu d'influence sur l'étude des religions grecque et romaine, sinon, peut-être, à propos de leur expression mythologique. La lecture de la biographie incomparable d'E. Jones atténue toutefois cet étonnement. Le maître viennois portait un grand intérêt au judaïsme et au christianisme, ainsi qu'aux mythes de nombreux autres peuples; mais les religions de ces autres peuples n'ont guère retenu son attention, et son attitude générale à leur égard ne diffère en rien, pour l'essentiel, de la ligne tracée par Feuerbach. Jusque dans la psychiatrie et la psychologie modernes et jusque dans l'anthropologie qu'elles ont influencée, on peut suivre cette ligne. On retiendra pourtant une indication importante de Freud : il insiste sur le fait que l'objet premier de la science des religions, c'est l'interprétation de la religion professée par « l'homme de la rue » ².

¹ P. J. MONTÉ, *op. cit.*, 113.

² E. JONES, *Das Leben und Werk von Sigmund Freud*, cité dans la traduction allemande (Bern 1962), III 407 et suiv. (l'ouvrage original est en anglais). Les passages qui nous intéressent ici se trouvent déjà dans *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1904), *Ges. Werke* IV 287, et, par la suite, figurent aussi dans *Die Zukunft einer Illusion* (1927) et *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), où Freud écrit « das was der gemeine Mann unter seiner Religion versteht », puis ajoute : « nur diese Religion verdiene ihren Namen ». Comparer E. JONES, *op. cit.*, 417. En général, il faut se contenter de quelques renvois à la littérature récente dans le domaine

On retrouve les mêmes idées dans la psychologie de Jung et dans celle des historiens des religions qui s'inspirent de ses enseignements, notamment lors des « Ascona-Tagungen ». On constate donc que le fondement en partie médical du dogme de la projection n'est pas obligatoirement marxiste et qu'il ne l'est, notamment, pas chez la plupart des disciples de Jung. Comment ceux-ci ont été globalement jugés par la science des religions, c'est sans doute Martin P. Nilsson qui l'a le mieux formulé. Dans son principal ouvrage, il rejette de manière absolue la psychanalyse, à commencer (et c'est caractéristique) par celle de F. Creuzer¹. Il reproche aux psychanalistes de diverses observations de ne rien offrir de plus qu'une « allégorie dans un habit neuf » et il conclut : « Verschiedene Richtungen haben einander von Creuzer bis Jung und Kerényi abgelöst. Sie bilden sozusagen die Fassade der Religionsforschung, die je nach den wechselnden Zeitrichtungen umgemodelt wird. Ihr Kernstück aber ist die Ermittlung der Tatsachen nebst ihrer Analyse. Dieser bescheideneren Aufgabe ist dieses Buch gewidmet »².

Nombreux sont ceux pour qui cette modestie est suspecte ; ils la taxent de fausse modestie, précisément en raison de passages comme celui que nous venons de citer. Ils demandent à bon droit ce que *sont* les 'Tatsachen', sinon des données rassemblées à la suite d'un choix subjectif dans le chaos des phénomènes, et ce qu'*est* l'analyse de ces données, sinon, dans la

plus large des études classiques : *Arethusa* 7 (1974), n° 2 : « Psychoanalysis and the Classics » (p. 117 et suiv. pour la bibliographie) ; R. T. SCALAN, « Classics and Psychoanalysis », in *Class. Journal* 73 (1977), 56-68 ; J. GLENN, in *CW* 70 (1976-1977), 225-247 ; Thomas W. AFRICA, « Psychohistory, ancient history and Freud : the descent into Avernus », in *Arethusa* 12 (1979), 5-33.

¹ *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 2 Bde. (Leipzig/Darmstadt 1819-1823).

² *Geschichte der griechischen Religion* I² (München 1955), 12. Il y a de meilleurs résumés, allant davantage en profondeur, tels que celui de J. F. BYRNES, « Suggestions on writing the history of psychological data », in *History and Theory* 16 (1977), 297-305. Je dois moi-même beaucoup à W. DRAYER, *Laws and Explanations in History* (Oxford 1957).

meilleure des hypothèses, le résultat d'une recherche scientifique dans le domaine spirituel, recherche d'où l'individu qui cherche n'est jamais écarté en tant que sujet !

A plus d'une reprise, au cours de sa longue vie, Nilsson s'est rendu compte des éléments subjectifs qui interviennent dans toute recherche historique. Le témoignage le plus impressionnant s'en trouve dans sa lettre à A. D. Nock sur quelques conceptions fondamentales de la science des religions ¹. On peut dire que sa pratique de la science des religions et son immense œuvre ne traitent que d'« un coin de la création vu à travers un tempérament » (pour reprendre une formule que M. Dardel applique aux résultats des historiens).

Cet élément subjectif peut être un remarquable auxiliaire dans l'explication des phénomènes religieux. J'en ai pris conscience il y a trente ans, quand, au Congrès sur l'histoire des religions d'Amsterdam, H. J. Rose a expliqué quelques usages agricoles relatifs à la charrue. Il l'a fait en figurant, pour ainsi dire, le laboureur, en l'imitant dans son effort. Soudain, l'explication d'une manifestation religieuse a pris tout son sens pour l'auditoire. Mieux que jamais, je compris la vérité de la définition que Collingwood donne de l'histoire : « re-enactment of the past in the historian's own mind ». Rose venait d'illustrer cette vérité. A. D. Nock se trouvait dans l'auditoire, assis à côté de moi. Quand Rose eut terminé, il se tourna vers moi et, rayonnant, me dit : « Jolly, good ».

Arrêtons-là nos réflexions sur quelques tendances de l'histoire des religions dans le passé, et reconnaissons que la subjectivité est indispensable à l'histoire; mais que les historiens, sauf les plus grands, restent méfiants à son égard ! ².

¹ « Letter to Professor A. D. Nock on some fundamental Concepts in the Science of Religion », in *HTbR* 42 (1949), 71-107 (= *Opuscula selecta* III 345-382).

² De grands historiens français, tels que Lucien Febvre (spéc. *Combats pour l'histoire* (Paris 1953), 227 et suiv.), donnent, de la naissance et de l'épanouissement du calvinisme en France, une explication qui se fonde sur la même idée de projection. L'existence, dans ce pays, d'une royauté absolue, avec l'asservissement total des

VI

La mise en évidence de la religion, ou, plus précisément, de la foi, en tant que manifestation distincte de l'esprit, est un héritage de F. Schleiermacher notamment, et une forme de protestation contre l'explication rationaliste des faits religieux. L'«*Anschauung*» (vision intérieure) est l'essence de la religion, la compréhension intuitive de la présence et de l'activité divines dans le monde et chez l'homme. Ses *Reden über die Religion* ont exercé une influence considérable, qu'un de ses disciples définit ainsi : « human intellect and will lose all their autonomy ; they are both in principle transformed. The religious attitude means the grasping of that which does not originate in man, namely the divine reality on which man is dependent. The active intellectual and ethical attitude is thus just the opposite of the religious attitude, which gives no priority to human initiative »¹. Dès lors, ce qui est en contradiction avec cette interprétation radicale de la religion devient accessoire et fait obstacle à la véritable intelligence du fait religieux, si bien que la morale devient l'ennemie de la religion². Voilà qui ouvre la voie à l'explication de nombreuses tragédies grecques : conflit entre des idéaux humains et le vouloir divin, opposition entre Dieu et l'homme,

sujets au pouvoir royal, était favorable à une interprétation de la religion selon laquelle Dieu règnerait de la même manière sur ses créatures. Deux séries de questions se posent ici :

- Pourquoi le calvinisme était-il très puissant dans la République des 'Sept Pays-Bas Unis', pourquoi l'était-il en Ecosse, et pourquoi l'Eglise calviniste n'a-t-elle pas de hiérarchie épiscopale ?
- Pourquoi les plus anciens documents écrits, les textes bibliques de l'*Ancien Testament* et les *Epîtres de saint Paul* (plus spécialement celle *aux Romains*, chap. 9), où est reconnue l'entière souveraineté de Dieu, n'auraient-ils exercé aucune influence ? Febvre ne parle pas de cette influence.

¹ W. B. KRISTENSEN, *The Meaning of Religion* (Den Haag 1960), 255.

² La séparation entre morale et religion est ici bien différente de celle qu'établit Ed. Schwartz, notamment, dont il est question ci-dessus pp. 4-7.

entre l'infini et des êtres limités. « That is man's tragedy. His noblest strivings, those directed toward infinite goals, abolish his humanity and destroy him »¹. On donne souvent les *Bacchantes* d'Euripide en exemple ; le rôle et la nature de Dionysos, personnage divin placé au centre du drame, intriguent et demandent à être expliqués. Cent années de recherche, de Nietzsche (1872) à Marcel Detienne (1977), sont à cet égard révélatrices.

Erwin Rohde a été longtemps couvert d'éloges. Sa *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1893) marque une étape dans l'histoire des religions. Nombreux sont pourtant ceux qui rejettent sa thèse principale, selon laquelle la religion de Dionysos a été le fondement de la croyance en l'immortalité de l'âme². Des critiques similaires sont adressées à son ami de jeunesse Friedrich Nietzsche, dont la fameuse théorie de la division de l'esprit grec entre l'influence d'Apollon et celle de Dionysos, même si elle est rejetée pour bien des raisons, demeure pourtant présente dans presque toutes les approches structurelles de la pensée des Grecs, et plus spécialement de leur expérience religieuse. En défendant les thèses qu'il avait énoncées dans *Die Geburt der Tragödie*, qui parut en 1872, Nietzsche entra en conflit avec le jeune et impétueux Wilamowitz. Parue vingt ans plus tard, la *Psyche* montre à quel point Rohde s'était éloigné de Nietzsche ; comme l'a fait remarquer R. Pfeiffer, Wilamowitz, s'engageant dans d'autres voies, avait préféré oublier ses polémiques de jeunesse ; si nous les évoquons, c'est surtout pour rappeler les passions déchaînées par le personnage de Dionysos³.

¹ W. B. KRISTENSEN, *op. cit.*, 257.

² M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion I*², 594 et suiv. On lira *ibid.*, 8, l'appréciation portée sur Rohde par Nilsson. Cf. A. D. MOMIGLIANO, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Oxford 1977), 301.

³ U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Zukunftsphilologie. Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsche's 'Geburt der Tragödie'* (Berlin 1872) ; réaction de Rohde dans un pamphlet intitulé *Asterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. U.v.W.M. herausgegebenen Pamphlets 'Zukunftsphilologie'. Sendschreiben eines Philologen an Richard*

Deux fois encore, si je ne m'abuse, Dionysos a été au centre d'un conflit entre savants. J'en veux pour témoins les livres de Walter F. Otto et de Marcel Detienne. La parution, en 1933, de *Dionysos, Mythos und Kultus*, relança la querelle sur la signification de l'irrationnel dans la religion. M. P. Nilsson, qui était très sensible à cet élément, se sentit appelé à protester au nom de la science¹. Ni par son âge, ni par son tempérament, il n'était homme à reprendre les paroles mordantes que Wilamowitz adressait à Nietzsche : « Ergreife er den thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom kathedr auf welchem er wissenschaft lehren soll ». Son irritation est pourtant la même, de sorte que, longtemps après, passant en revue sa vie active, évoquant les grands confrères qu'il a connus, il répète son jugement négatif². Ses objections sont valables. Elles font apparaître le fils de paysans qui décrit pour nous sa vie en une brève esquisse contenue dans *Opuscula Selecta* III. Ce qui l'a plus que tout choqué, c'est le mépris d'Otto pour Mannhardt et pour sa thèse sur les rites dionysiaques en tant que rites agraires destinés à susciter la fertilité. Otto rejette cette thèse sous prétexte qu'elle « est tout à fait adaptée aux besoins et à

Wagner (Leipzig 1872). L'année suivante, Wilamowitz revenait sur cette attaque dans *Zukunftphilologie : zweites Stück*. Par la suite, il regretta ces réactions de jeunesse. Cf. R. PFEIFFER, *Ausgewählte Schriften* (München 1960), 275-276. Une impressionnante série d'études consacrées à l'influence de Nietzsche sur l'étude de la civilisation antique a paru sous le titre *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, edited by James C. O'FLAHERTY, Timothy F. SELNER and Robert M. HELM, University of North Carolina, Studies in the Germanic Languages and Literatures, Vol. 85 (1976). Ici aussi je devrai me contenter d'une simple indication. Les documents concernant *Die Geburt der Tragödie*, par exemple, sont volumineux et, certes, pas toujours 'to the point'. L'opposition Dionysos-Apollon a un statut à part dans la littérature et contre lequel une critique comme celle de E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley/Los Angeles 1951), 68-69, appuyée pourtant par une solide argumentation, ne peut pas lutter efficacement.

¹ Discussion sur *Dionysos* dans *Gnomon* 11 (1935), 177-181.

² *Geschichte der griechischen Religion* I² 66 ; 373 (sur *Die Götter Griechenlands*) et 564 n. 1 (sur *Dionysos*).

la mentalité d'un simple paysan »¹. Nilsson réagit très vivement : « Comme un vrai citadin qui achète son pain dans n'importe quel magasin, l'auteur n'a aucune idée de la sainteté du pain. Il y a quelque chose à ce sujet dans le Notre Père qui, cependant, n'appartient probablement pas aux créations géniales »².

L'ironie mordante est évidente. Empruntant ses images à la vie paysanne, qu'il connaît, Nilsson montre que l'expérience religieuse est utile. On s'étonnera toutefois que ce défenseur de l'utile comme stimulant pour la religion et la foi (à juste titre, il ne voit rien là de péjoratif) adopte dans un autre domaine de l'expérience religieuse, le culte de l'empereur, où l'utilité du souverain venant en aide joue un si grand rôle, une tout autre attitude. Il considère en effet qu'il y a là une « dégénérescence »³. Je trouve étrange que cette application de 'deux poids et deux mesures', non seulement chez Nilsson, mais aussi chez d'autres savants, ne soit jamais consciente, du moins à ma connaissance.

Quoi qu'il en soit, Dionysos, divinité qui se révèle avec force, constitue pour Otto l'élément primitif de la religion, le commencement et la fin de toute expérience religieuse. La religion en tant que phénomène social, c'est-à-dire en tant que facteur d'union au sein de la société, n'est pas importante.

Cet aspect de la religion de Dionysos est au centre de l'interprétation de Marcel Detienne⁴. Dans son dernier ouvrage, il nous entraîne vers les 'primitifs', ces êtres humains énigmatiques de la préhistoire, sur lesquels E. B. Tylor et d'autres avaient déjà attiré l'attention avec tant de passion, et que l'œuvre des anthropologues d'aujourd'hui ramène au centre de l'intérêt. Plus encore que la religion, la mythologie est leur domaine ; W. Burkert reviendra sans aucun doute dans nos Entretiens sur

¹ W. F. OTTO, *Dionysos* (Frankfurt/M. 1939), 118.

² *Art. cit.*, in *Gnomon* 11 (1935), 177-181.

³ Voir ci-dessous pp. 33 et suiv. ; 36 et suiv.

⁴ Marcel DETIENNE, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977).

ce point. L'intelligence du culte de Dionysos, appelé « dionysme » par Detienne, exige que nous nous replacions dans une période de la préhistoire où l'humanité vivait de la chasse. Dans la préparation à la chasse, l'homme était un personnage central. La femme n'avait qu'une fonction subalterne d'attente. Sous la protection ou la conduite de Dionysos, dieu de la chasse, l'homme asservissait les animaux, les lacérait (une forme d'abattage des plus spectaculaires). Dans leurs alliances de chasseurs, les hommes sont unis par l'amitié et par les relations sexuelles masculines. Dans une grande explosion de mécontentement et de frustration, les femmes se seraient muées en Ménades¹; le fait qu'elles étaient méconnues, qu'elles se trouvaient rejetées sur les plans social et sexuel, déclencha pour ainsi dire une révolution culturelle d'une nature effroyable, le *diasparagmos* : elles lacéraient tout ce qu'elles rencontraient, animaux, enfants — leurs propres nourrissons —, hommes — Penthée —, tout était lacéré et mangé par les femmes révoltées parce qu'elles étaient exclues de la société masculine des chasseurs, qui avait ignoré jusque-là leur existence. L'auteur se réfère à W. Burkert², après avoir expliqué la société de chasseurs ainsi : « C'est dans l'activité cynégétique de l'humanité de ces quelques milliers d'années que s'inventent les gestes et les conduites qui ont impressionné la mémoire des hommes et que se façonnent les récits mythiques venus relayer des rites depuis longtemps exténués »³; mais, au sujet des Ménades et de leur frustration sexuelle, il va bien au delà de ce que dit Burkert. La citation que voici, tirée de son remarquable livre, l'atteste : « Forêts et montagnes composent un paysage masculin d'où la femme-épouse est radicalement absente, de même qu'en sont exclues les valeurs socio-politiques définissant le bon usage du corps féminin »⁴.

¹ « Le ménadisme est chose féminine » (M. DETIENNE, *op. cit.*, 216 n. 138).

² W. BURKERT, *Homo necans* (Berlin/New York 1972).

³ M. DETIENNE, *op. cit.*, 73.

⁴ *Op. cit.*, 76.

L'historien de l'Antiquité, qui ne se fonde que sur les sources écrites pour comprendre l'homme du passé, n'a pas accès à cette phase de l'histoire où l'homme vivait de la chasse. Inutile de raviver la querelle stérile qui l'oppose à ceux qui en appellent à la préhistoire pour interpréter l'histoire. Elle existe et continuera d'exister. Pourquoi?

Permettez-moi de recourir à un exemple clair : l'inhumation des morts dans la maison, près du foyer, phénomène que l'on a observé dans de nombreuses fouilles archéologiques. On en donne deux explications diamétralement opposées : on garde les morts auprès de soi pour les protéger ou pour être protégé par eux. Ni l'une, ni l'autre ne peut être réfutée, car l'homme préhistorique reste — et pour cause — muet. Durant de longues années, les grands historiens de la religion qui ont été nos prédécesseurs se sont efforcés d'entrer en contact avec celui qu'on appelle l'homme primitif. Quelques-uns, forçant le contact, se sont laissé prendre au piège des dogmes. D'autres, plus nombreux, ont renoncé à leur entreprise ; déçus, ils ont reconnu que le contact était impossible. Ces deux groupes se sont farouchement opposés. Ainsi, Nilsson a dit du *Dionysos* d'Otto : « Dieses Buch ist nicht Wissenschaft, wie ich Wissenschaft begreife und begreifen muss », et tel sera, je pense, le jugement qu'on portera sur celui de Detienne. Ses devanciers avaient cependant déjà déclenché leur contre-attaque. Le jeune Rohde, qui alors n'était pas encore l'auteur de *Psyche*, raillait Wilamowitz de ce qu'il exigeait des preuves tirées des sources littéraires : « Une telle objectivité qui prétend se fonder sur des 'témoignages' pour sonder l'être le plus secret de l'âme antique (et la religion en est une des expressions), une telle objectivité est purement illusoire ». Nous n'atteignons la connaissance véritable, dit Rohde, que « aus einer, in uns selbst entstandenen Einheitlichkeit der anschauenden Erkenntnis ». Quelle est ici, nous demandons-nous, la distance, voire la différence, entre le sujet effectuant des recherches et l'objet de son étude ? Le mot *historia* marque la différence entre sujet et objet : voir et ainsi

savoir ; une distance indispensable. Mais W. F. Otto ne veut pas de cette distance ; il veut une véritable manifestation de la divinité au commencement de l'expérience religieuse, tant de celle du croyant que de celle du chercheur. Ainsi Dionysos revêt-il une forme qui le convainc et qui peut encore, selon lui, nous convaincre. Pour lui, les sources écrites ne sont que des auxiliaires misérables, « des schémas vides de tout sang », dit-il des concepts sur lesquels se fonde et des résultats qu'atteint la « science traditionnelle de la religion ». Les adjectifs auxquels il recourt montrent sa réprobation et son irritation. Comme nous l'avons vu, il condamne Mannhardt et sa classification des religions fondées sur l'agriculture ; Detienne fait de même ¹. A juste titre, Nilsson a chaudement défendu ce pionnier allemand de l'histoire des religions, aussi bien pour les critiques qu'il adresse à W. F. Otto que pour son important ouvrage sur la religion grecque ². La plus profonde aversion s'applique aux mêmes adversaires. On ne s'en étonnera pas.

Ce qui surprend, en revanche, c'est l'aversion de Rohde (le Rohde de 1872) pour l'étude des sources. Detienne, dans son argumentation, adopte la même attitude, qualifiant de *pégomanie* le respect absolu pour les sources ³.

On ne soulignera jamais assez que l'histoire des religions a reçu sa propre échelle des valeurs il y a plus d'un siècle et demi, grâce à l'originalité de F. Schleiermacher, qui a ouvert la voie, mais ce respect pour les sources, également dans ce domaine particulier, est resté une valeur à laquelle il n'y a rien à changer. Des Entretiens tels que celui qui nous rassemble ici seraient impossibles si notre respect pour les sources des religions antiques était considéré comme une *pégomanie*.

¹ *Op. cit.*, 171.

² *Antike Feld- und Waldkulte* (Berlin 1875-1877) de W. MANNHARDT reste à mon avis un livre 'classique'. Comparer M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* I² 6 ; 56 et suiv.

³ M. DETIENNE, *op. cit.*, 38.

‘Les règles du jeu’ de la recherche historique ont été une fois de plus mises en lumière avec insistance voici quelques années par Arnaldo Momigliano¹. Quels que soient les dogmes que l’on défend en recourant aux sources, quelles que soient les hérésies que l’on puisse proférer, l’abus des données n’interdit pas leur emploi. *Abusus non tollit usum*.

VII

Bien qu’il ait vécu beaucoup plus tard, on peut considérer Rudolf Otto comme le disciple de Schleiermacher. Le succès sans précédent de son livre *Das Heilige* (1917) a étonné, entre autres, Geoffrey S. Kirk². Il est pourtant compréhensible. N’opposait-il pas à nouveau un *a priori* religieux aux explications rationalistes qu’on prétendait donner du phénomène de la révélation? La ligne verticale unissant Dieu et l’homme, par la révélation et l’obéissance, redevenait l’axe central. Sans doute Otto eut-il des adversaires³. L’impact de son livre n’en a pas moins été considérable. Il venait, après un quart de siècle de prédominance du positivisme et de l’historicisme dans la science des religions. Quoi qu’on puisse penser de *Das Heilige*, il a réintroduit dans le débat un des *a priori* religieux essentiels. C’était un acte libérateur. On se rappellera qu’un siècle plus tôt (1834), F. Schleiermacher avait replacé de la même manière le miracle en tant que terme religieux au centre de la recherche

¹ A. D. MOMIGLIANO, « Le regole del giuoco nello studio della storia antica », in *ASNP*, S. III, 4 (1974), 1183-1192.

² G. S. KIRK, *Myth. Its Meaning and Functions...* (Cambridge/Berkeley and Los Angeles 1971), 10 : « R. Otto, the author of the curiously influential *Das Heilige* ».

³ R. CAILLOIS, *L’Homme et le Sacré* (Paris 1939), fut l’un des plus acharnés. Pour les religions de l’Antiquité occidentale, voir encore A. J. FESTUGIÈRE, *La Sainteté* (Paris 1942); E. WILLIGER, *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, RVV 19, 1 (Giessen 1922). Aspect chrétien : H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l’Antiquité* (Bruxelles 1927). Voir en outre R. F. DAVIDSON, *Rudolf Otto’s Interpretation of Religion* (Princeton 1947); M. ELIADE, *Le sacré et le profane* (Paris 1965).

sur la religion, ou mieux, sur la foi, alors que pour beaucoup, il n'y avait à cette époque aucune place pour un *a priori* religieux. Miracle est pour lui le mot exprimant un phénomène totalement irréductible. Il fait partie de l'«*Anschauung*» du croyant, qui transforme le phénomène perceptible en une réalité divine, en une création. Le don d'une telle «*Anschauung*», lors de la perception des phénomènes les plus habituels de la nature et de la vie humaine, nombreux sont les peuples anciens — les Romains notamment — qui le possédaient à un plus haut degré que nous. Reprenant le cours de l'histoire des religions, on trouve la même observation là où on l'attendrait le moins : chez Hermann Usener¹, qui se réclame de Theodor Mommsen. Mommsen avait observé chez les peuples italiques, qui se distinguent en cela des Grecs, une sincère religiosité, que n'éclipse pas la forme. Car la forme peut «*obscurcir les pensées saintes même par le voile le plus léger de l'allégorie*». «*Die 'römischen Glaubensbilder' halten sich auf einer unglaublich niedrigen Stufe des Anschauens und des Begreifens*», écrit Mommsen, jugeant ainsi infailliblement l'esprit de la religion des paysans romains². Avec une telle lignée de prédécesseurs, R. Otto n'avait pas à rougir. A ce propos, il est frappant de constater qu'Usener a dédié son *Götternamen* à Wilhelm Dilthey, dont la pensée théorique sur la connaissance donnait un fondement théorique nouveau à celle de Schleiermacher et de ses disciples, qui mérite encore aujourd'hui l'attention. C'est lui qui, avec Windelband, Simmel, Rickert et d'autres, a effectué la séparation entre sciences de la nature et sciences de l'esprit³.

¹ *Götternamen* (Bonn 1896), 78 ; pour les échos de cet ouvrage en Allemagne et en France, voir L. COUVÉ, in *Revue de l'Histoire des Religions* 29 (1899), 291-301 ; A. MILCHHOEFER, in *Berl. Philol. Wochenschrift* 1896, 1251-1265.

² Th. MOMMSEN, *Römische Geschichte* I (Berlin⁸ 1888), 27 et suiv. ; 163 et suiv.

³ Cf. une récente et très vive contestation de cette séparation par W. J. MOMMSEN, in *History and Theory*, Beiheft 17 (1978), 23 ss. Mommsen prouve combien cette discussion reste actuelle. Une réconciliation de ces deux points de vue extrêmes est impossible. La science doit les reconnaître, et l'historien faire son choix. Voir plus haut pp. 2-3 ; 10-16.

VIII

Peut-être est-ce à Jakob Burckhardt que l'on doit le 'structuralisme' le plus original en histoire des religions ¹. Avec ce Suisse, que Huizinga tenait pour l'esprit le plus sage du XIX^e siècle ², naît une interprétation qui introduit une nouvelle forme de dogmatisme (et sa critique). Dans ses *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Burckhardt dit, à propos de la 'conscience' de Dieu chez l'homme, des choses qui méritent qu'on s'y arrête. Pour lui, ce n'est pas la spéculation sur un 'High God' qui a marqué, en son début, la prise de conscience du divin par l'homme, comme les savants suédois devaient l'affirmer un demi-siècle plus tard. Burckhardt parle d'un « long besoin métaphysique inconscient ». Le moment où l'homme prend conscience de ce besoin est « un moment terrible », celui où apparaît « un être humain possédant le don de fonder une religion » ³. En résumé, on peut distinguer trois phases : à l'origine, un sentiment confus de peur face à l'infini ; la religion fixe ce sentiment, le contient ; de cela il résulte quelque chose de *bienfaisant*, comme si, soudain, on savait où on en est ⁴. La formulation est prudente. D'où la nécessité pour nous de la reproduire littéralement. Le mot que nous avons imprimé en italiques (*bienfaisant*) est (pour notre raisonnement) d'une éminente importance : « Die Bestimmtheit der Religion als *Wohltat* gegenüber dem

¹ Voir notamment A. D. MOMIGLIANO, *Essays in Ancient and Modern Historiography*, 295 ss. ; E. M. JANSSEN, « Jacob Burckhardt und die Griechen », in *Jacob-Burckhardt-Studien*, 2. Teil (Assen 1979).

² *Verz. Werken (Œuvres complètes)* VII (Haarlem 1950), 486.

³ *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Berlin/Stuttgart ²1910), 40 : « Ein grosser oder schrecklicher Moment oder ein zum Religionsstifter begabter Mensch ». Dans les deux cas, on pourrait parler d'« épiphanie » !

⁴ « Das Urgefühl des Bangens war vielleicht ein grossartiges ; denn sein Objekt war das Unendliche ; dagegen gewährte der Beginn der Religion eine Begrenzung, Verkleinerung, Definition, welche etwas sehr Wohltuendes haben möchte ; man glaubte vielleicht plötzlich zu wissen, wie man dran sei » (*op. cit.*, 40).

Unbestimmten »¹. Ainsi, *bienfait* est pris comme concept clé de la religion ; cela peut paraître curieux, puisque bienfait et faire le bien sont, aujourd'hui surtout, le propre de sentiments essentiellement profanes, et qu'on serait enclin à les considérer, en eux-mêmes ou pris dans ce contexte, comme étrangers à la religion ou, pour le moins, comme l'expression d'une dégénérescence de la religion.

En réalité, on ne saurait revendiquer de signification fixe pour aucun terme exprimant l'expérience religieuse. Ainsi épiphanie désigne aussi bien la « venue de Dieu » que la visite d'un dignitaire de la Cour. La gamme de significations du mot θεός lui-même est une donnée constante de la science des religions². Il s'est cependant glissé un malentendu persistant dans l'histoire des religions antiques (grecque et romaine), que l'on peut formuler ainsi : 'bienfait' et 'bien faire' sont des termes d'ordre politique ; ils n'ont rien à voir avec la religion. Personne ne niera que 'faire le bien', phénomène appelé 'évergétisme' dans les travaux de recherche menés en France par L. Robert et P. Veyne, peut être un phénomène social dépourvu de toute signification religieuse³ ou qui, tout au moins, peut s'en passer. Des résultats de cette nature sont généralement acceptés et n'exigent aucun appui. Il y a cependant des chercheurs qui limitent 'bienfait' et 'faire le bien' au domaine politique et placent hors de tout contexte religieux les phénomènes dans lesquels ces concepts jouent un rôle. Donnons ici la parole à E. Bickerman, dont l'opinion est partagée par beaucoup. Il n'y a pas de 'culte du souverain' : il n'y a qu'un culte du souverain en tant que bienfaiteur ; en d'autres termes, la religion du souverain est une invention moderne. L'empereur est respecté non pas en tant qu'empereur, mais en tant que *bon* empereur⁴. A

¹ Selon Burckhardt lui-même, *op. cit.*, 277.

² Voir *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, s. v. θεός.

³ Voir P. VEYNE, *Le pain et le cirque* (Paris 1976), *passim*.

⁴ Il en va de même dans plusieurs autres exposés des *Entretiens de la Fondation Hardt* 19, *Le Culte des souverains dans l'Empire romain* (1973) ; des divergences

ces thèses, il convient de répondre d'abord que bienfaiteur peut être un terme profondément religieux. Comme ἐπιφάνεια le mot n'est pas lié à un contexte déterminé. 'Faire le bien' est un acte divin, aussi bien du Dieu d'Israël que des dieux des Grecs et des Romains. Iahvé donne à son peuple le nom de compagnon favori, *chásid*, qu'on trouve dans les *Psaumes*. Les Hébreux sont appelés à aimer Dieu et à chanter des hymnes en son honneur (*Ps.* 31, 24 ; 30, 13). Dieu lui-même est le bienfaiteur d'Israël. Les bienfaits de Dieu sont amplement rapportés, également dans les *Psaumes* où Dieu lui-même reçoit le nom de bienfait (clémence) (*Ps.* 144, 2). Expliqué sur le plan spirituel, cela peut signifier : miséricordieux et enclin au pardon. Mais, sans aucun doute, faire le bien a aussi un sens matériel ¹.

Le *Nouveau Testament* connaît aussi les bienfaits de Dieu (p. ex. *Act.* 14, 17) : « Dieu a été présent en nous faisant le bien, en nous envoyant les pluies du ciel, et des saisons fertiles, en nous donnant la nourriture avec abondance, en remplissant nos cœurs de joie » ². Le contexte est d'autant plus intéressant que ces mots sont de saint Paul et s'appliquent à une situation très précise. A Lystra, lui et Barnabé sont pris pour des apparitions divines d'Hermès et de Zeus ; à la suite d'une guérison miraculeuse, la population veut leur offrir des dons à tous deux. Saint Paul les en retient en disant que les offrandes reviennent à Dieu seul. Et les paroles que nous avons citées font partie de son argumentation.

Marc Aurèle recourt lui aussi au don de la pluie et de la fertilité quand il cite en exemple une prière des Athéniens formulée en ces termes : « Fais pleuvoir, fais pleuvoir, Zeus bien-aimé, sur les terres des Athéniens et sur leurs plaines ». Et

d'opinion, tout à fait réelles, sont camouflées courtoisement dans les discussions, mais n'échappent pas au bon entendeur ; voir A. WLOSOK (Hrsg.), *Römischer Kaiserkult*, Wege der Forschung 372 (Darmstadt 1978), 35.

¹ *Gen.* 32, 9 et 12 ; *Num.* 10, 32 ; *Deut.* 30, 5.

² Καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφήκει ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιμπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν.

comme s'il visait déjà par anticipation le critique moderne, qui juge vulgaire de prier pour les bienfaits matériels, l'empereur commente ainsi cette brève supplique : « Ou il ne faut pas prier, ou il faut le faire avec cette simplicité et franchise »¹. Ceux qui estiment dégradant de prier la divinité en vue d'obtenir qu'elle lève des difficultés matérielles peuvent se rappeler ces paroles du philosophe impérial.

Dans les paroles de saint Paul que nous avons empruntées aux *Actes des Apôtres* se trouve le verbe ἀγαθουργέω. Cela ne modifie en rien le sens : à propos de Jésus, dans ces mêmes *Actes* chrétiens les plus anciens, on trouve dans la bouche de saint Pierre le mot εὐεργετεῖν : « Il a circulé, faisant le bien et guérissant tous ceux qui avaient été subjugués par le démon »². Que l'auteur des *Actes* (saint Luc) ait parfaitement su la signification du mot εὐεργέτης, cela ressort de l'Évangile qui porte son nom : « Les Rois de la Terre exercent leur pouvoir sur eux et leurs mandataires sont appelés bienfaiteurs »³. Il n'est pas étonnant que dans l'un des écrits les plus anciens, et qui ne font pas partie de la Bible, Dieu lui-même soit appelé bienfaisant et bienfaiteur, en accord d'ailleurs (comme nous l'avons vu) avec la tradition juive de l'*Ancien Testament*⁴. Il faut en tirer la conclusion que ni dans la tradition païenne, ni dans la tradition chrétienne, le mot 'bienfaiteur' n'est utilisé de telle manière qu'il impliquerait que le culte du souverain n'a, à l'origine, aucune signification religieuse. Faire le bien est une prérogative des princes et des notables, certes, mais aussi des dieux. Il est difficile de déterminer si, à l'origine, l'idée de bienfaiteur

¹ M. Ant. V 7: ὕσον, ὕσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων. Ἦτοι οὐ δεῖ εὐχεσθαι, ἢ οὕτως, ἀπλῶς καὶ ἐλευθέρως.

² Act. ap. 10, 38 : διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου.

³ Ev. Luc. 22, 25.

⁴ Clem. Rom. Epist. I 23 : ὁ οἰκτίρων κατὰ πάντα καὶ εὐεργετικὸς πατήρ. Ibid., 59, 3 : μόνον εὐεργέτην πνευμάτων. Comparer aussi E. SKARD, *Zwei religiös-politische Begriffe : Euergetes-Concordia* (Oslo 1932).

est religieuse ou profane, et cela n'a guère d'importance pour notre propos.

Une deuxième objection, sérieuse, à l'interprétation religieuse des hommages rendus au souverain, c'est que son culte ne connaît pas d'ex-voto. Cette objection est mise en avant par A. D. Nock. La question se pose de savoir si elle est valable. Voici ce qu'il en dit : « Countless as are dedications and acts of devotion to deified rulers, it is yet clear that they are all of the nature of homage and not of worship in the full sense... The touchstone of piety in antiquity is the votive offering, made in recognition of supposed deliverance in some invisible manner from sickness or other peril. This we do not find directed to rulers dead or living »¹. Nock est revenu à maintes reprises sur cette idée, même s'il a légèrement modifié son point de vue, comme cela découle d'une de ses dernières publications². Il n'y a là qu'atténuation ou nuance. La thèse demeure inchangée en son principe. Il n'y a pas d'ex-voto au cours des premiers siècles. En doit-on conclure que c'est là *la raison pour laquelle* le culte du souverain ne serait qu'une dégénérescence de la religion, un phénomène surtout politique? Il y a quelques années, j'ai exprimé mes doutes sur cette manière de voir. L'ayant fait dans ma langue maternelle (cf. *infra* p. 41 n. 1), qui n'est pas, hélas, une langue mondiale, je résume brièvement ici mes arguments.

IX

Tout d'abord, la divinité à laquelle, suivant une promesse (ex-voto), l'offrande est faite n'est pas toujours indiquée. Il y a cependant tant de cas où un nom est cité qu'on peut douter qu'il ait existé une coutume stricte et générale. Il faut consi-

¹ *Cambridge Ancient History* X (1934), 481.

² « Deification and Julian », in *JRS* 47 (1957), 115-123 (= *Essays on Religion and the Ancient World* II (Oxford 1972), 833-846).

dérer en outre que l'endroit où l'ex-voto est déposé est le plus souvent le temple d'un dieu déterminé. Dans le temple d'Asclépios à Epidaure, on s'attend naturellement à trouver d'abord un ex-voto destiné à Asclépios. Et pourtant il faut être prudent. Il peut y avoir aussi des offrandes à Zeus Asclépios (Asclepi(ei)os) ; le dieu suprême usurpe alors les offrandes qui étaient destinées à d'autres divinités de rang moins élevé ; mais il n'existe pas non plus de règle. Lorsque l'empereur est considéré comme dispensateur de bienfaits (par exemple de la santé retrouvée), pas de doute : c'est sa présence divine vivante qui a rendu la santé !

La question de savoir si l'empereur est en vie ou s'il est mort ne joue aucun rôle : il revendique sa fonction de guérisseur.

On trouve aussi de nombreux ex-voto sur lesquels n'est pas inscrit le nom de la divinité, mais qui mentionnent celui du donateur. Dans la relation *do ut des*, l'offrande coûteuse est un hommage à la foi du donateur. Dans l'ex-voto, c'est lui qui est la figure centrale, et non le dieu. Plus d'offrande est coûteuse, plus grande est pour l'auteur de la dédicace la chance d'être entendu. Cela frappe ceux qui ont eu le privilège d'étudier le bol d'or massif des Cypsélides à Boston. Provenant d'Olympie, cette œuvre d'art est dédiée à Zeus, mais elle ne porte que le nom des donateurs : les Cypsélides, tyrans de Corinthe. Le monarque régnant se laisse moins facilement mettre dans l'ombre que le dieu 'céleste'. C'est en partie l'explication qu'il faut donner au fait que l'on ne trouve pas d'ex-voto dans le culte voué à l'empereur.

A cela s'ajoute que l'empereur est souvent un *synnaos*, qu'il partage le sanctuaire avec un dieu. A ce titre, il n'occupe pas la position privilégiée du dieu auquel le temple a été, à l'origine, consacré. Savoir si l'on peut désigner l'empereur par son nom est une question de 'théologie'. Enfin, les 'dieux' restent, les empereurs passent. Cela pourrait expliquer pourquoi l'empereur se faisait représenter par *Roma Aeterna*, et pourquoi il y a tant de mentions de son *genius*. Ainsi se trouverait rétablie la

continuité, que la mort de l'empereur brisait nécessairement, même s'il était divinisé après sa mort. Le successeur mettait ses pas dans les siens. Les 'véritables dieux' n'ont pas de successeurs qui marchent sur leurs traces.

Enfin, la relation de contrat entre le dieu et l'homme conditionne le don de l'ex-voto. Une telle relation peut exister entre les hommes et les dieux immortels, lesquels ne sont pas tenus de respecter le contrat, et l'on dit alors : « Les voies des dieux et des hommes sont différentes ». L'empereur, lui, ne peut se permettre ce que se permet un véritable dieu. Il est d'essence inférieure, encore que d'une certaine façon, il soit supérieur à tous les dieux. Si on lui reconnaît le don de rendre la santé, et s'il a vraiment guéri ses sujets, cela ne découle pas directement d'une relation *do ut des* : c'est une conséquence de *la volonté souveraine de l'empereur qui prend en pitié qui bon lui semble*. Ces mots sont l'expression d'une idée religieuse authentique, tout en étant étrangers à ce qui, dans la religion, met en avant la relation contractuelle entre le dieu et l'homme. Cet élément, c'est la promesse de l'homme que la divinité peut honorer en respectant le contrat. Vient ensuite l'offrande promise, l'ex-voto, qui est une conséquence directe du contrat conclu. Or des contrats de cette sorte n'ont jamais été conclus avec des faiseurs de miracles royaux ou impériaux !

On pourrait m'objecter que dans le monde des 'vrais' dieux, il y a aussi des cas connus où un dieu ne respecte pas la convention initialement conclue, hésite ou doit s'incliner devant le destin qui fixe la loi pour lui également. C'est là aussi un aspect de l'expérience religieuse, mais qu'il faut distinguer du moment dont il s'agit ici. Lorsqu'il y a un ex-voto, c'est que le contrat a été respecté. Lorsque le dieu ne respecte pas le contrat, la contrepartie imposée au contractant humain n'est plus exigible. Il n'y a donc pas d'ex-voto. Quand c'est l'empereur qui guérit, ce n'est pas en fonction d'un contrat. Il ne peut dès lors y avoir d'ex-voto — même si le malade guéri rend hommage à son impérial guérisseur par des cadeaux. S'il y avait contrat, et s'il

n'était pas respecté, le contractant aurait perdu sa foi en l'empereur, tout comme le contractant déçu par Asclépios aurait perdu sa foi en Asclépios, ce qui n'aurait guère eu de conséquences pour la société. En revanche, perdre la foi dans l'empereur risquait de dégénérer en rébellion politique. C'est pourquoi aucun empereur, si proche qu'il se soit senti de la condition divine, n'a voulu ni n'a pu se lier par contrat avec ceux qui l'imploreraient (spécialement en vue d'une guérison). C'est pourquoi il n'y a pas eu d'ex-voto. L'élément legaliste, qui intervient au moment où un contrat est conclu, manquait. Cela n'autorise toutefois pas à attribuer au culte impérial une place inférieure à celle qu'avait le culte des vrais dieux. L'homme parle par métaphores de ses liens avec le surnaturel. Une des métaphores, c'est le rapport légal par convention. Si celui-ci fait défaut, rien n'est alors exprimé sur la qualité des relations. Il fut un temps où les savants considéraient les formes religieuses qui se fondaient sur un 'pacte' ou 'contrat' entre dieux et hommes comme des formes inférieures à celles où cette relation légale déterminée n'existait pas. Il semble que des évolutions divergentes se soient produites dans l'appréciation des formes de la religion qui connaissent l'ex-voto, et dans celles — par exemple le service de l'empereur — qui l'ignorent. En effet, comme nous l'avons vu, des formes religieuses supérieures auraient connu la convention ou le contrat (selon A. D. Nock et d'autres), par exemple dans le cas de la prière en faveur d'une personne en danger, alors que d'autres formes, en particulier le culte des souverains, seraient des formes dégénérées qui l'ignorent. Peut-être est-il préférable de ne pas recourir pour l'instant à cette échelle des valeurs ; mais, surtout, ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que le rapport contractuel témoigne de la conscience qu'a la créature de n'être qu'un homme limité dans ses relations avec les puissances supérieures. Il y a là le reflet d'une réalité religieuse que l'on ne peut saisir après tant de siècles.

Il faudra donc chercher d'autres raisons pour faire admettre que le culte du souverain n'est qu'une dégénérescence du culte

des dieux. L'absence d'ex-voto ne constitue pas un argument valable. Au contraire !

Demandons-nous encore comment il se fait que le culte impérial ait commencé à se pratiquer dans les sanctuaires des dieux. La réponse semble être qu'il a pris naissance *de la même manière* que la coutume de rendre hommage au donateur de l'ex-voto. L'empereur accompagnait un dieu existant, dans le temple duquel l'image du mandataire terrestre était placée. Il n'était dans le sanctuaire qu'un hôte, un σύνναος. Son compagnon était un dieu incontesté, un immortel. A l'autoglorification du donateur s'ajoute un élément nouveau : un homme ordinaire vient se placer sous la protection d'un autre mortel, l'empereur. La première adjonction ne porte préjudice ni au dieu initial, ni au souverain terrestre, mais la deuxième adjonction *pouvait* jeter une ombre sur le souverain terrestre. Ce risque explique, j'en suis convaincu, pourquoi les ex-voto font défaut dans le culte impérial.

Il y a longtemps déjà, Rouse avait remarqué, à propos de l'hommage que le donateur de l'ex-voto se rend à lui-même, que « the thought had become familiar that honour might be done to a man by placing him there »¹. C'était le cas pour la première adjonction : l'empereur est adjoint (en tant que σύνναος) au dieu propriétaire initial du sanctuaire. C'était aussi le cas pour la deuxième adjonction : le donateur qui rend hommage à sa propre personne. Afin d'empêcher que ce dernier ne puisse devenir aussi un σύνναος, il ne faisait pas à l'empereur des promesses, qui se seraient changées en actes après que l'empereur aurait exaucé le vœu. D'ailleurs on disposait d'autres moyens de remercier l'empereur de ses bienfaits, et des voies qui ne pouvaient nullement dégénérer en autoglorification du sujet. Celui qui, par exemple, désignait l'empereur comme son héritier s'effaçait lui-même ainsi que sa famille. En outre, était

¹ W. H. D. ROUSE, *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion* (Cambridge 1902), 73.

établi un acte de soumission qui était un témoignage irréfutable de solidarité. Un ex-voto ne comportait pas obligatoirement en soi cette solidarité, même s'il pouvait confirmer cette solidarité *dans la mesure où le donateur le souhaitait*. Mais aucun empereur ne pouvait, en raison du respect qui lui était dû, s'exposer à la volonté du sujet.

Ce qui est caractéristique, c'est que les dieux supportent la désobéissance et la déloyauté des croyants — qu'on peut appeler 'trahison' — sans en être eux-mêmes diminués; ils peuvent, certes, la punir, mais leur majesté demeure souveraine, qu'il y ait ou non des hommages humains. L'empereur ne peut en revanche supporter une telle trahison sans en être diminué; sans doute lui est-il loisible de la châtier; mais sa majesté est atteinte si l'un de ses sujets, se rendant hommage à lui-même, va jusqu'à douter de la majesté de l'empereur.

S'il n'y a pas d'ex-voto, c'est donc parce que le monarque ne surmonte pas le sentiment qu'il éprouve de n'être qu'un homme. On aurait tort d'en déduire que le culte impérial se situe, de ce fait, à un niveau inférieur à celui de la religion, voire qu'il n'en représente qu'une forme dégénérée. Au contraire: à l'instar du Zeus de l'*Iliade*, qui n'est pas rabaisé parce qu'il doit s'incliner devant la fatalité, le monarque n'est pas amoindri parce qu'il ne peut pas agir conformément au contrat. L'anthropomorphisme est la projection de la limitation de l'homme dans le monde des dieux (Zeus) et dans celui de la monarchie absolue. Le fait que les empereurs accèdent aux sollicitations de l'homme — qu'ils exaucent leurs prières, pour exprimer ceci en termes de religion, fait d'eux des dieux. Que la prière ne soit pas toujours exaucée, le croyant l'accepte, pour autant qu'il n'y ait pas rupture de contrat, ce qui, surtout si cela se répète, ternirait la foi. Les deux parties — monarque et sujet — entendent éviter cela. Si l'ex-voto n'est pas utilisé, c'est parce que le culte de l'empereur doit être inattaquable¹.

¹ W. den BOER, *Heerserscultus en ex-voto's in het Romeinse Keizerrijk (Le Culte du souverain et l'ex-voto dans l'Empire romain)*, Mededelingen der Koninklijke Neder-

On se demandera alors comment il se fait que le culte de l'empereur a fini par tomber en discrédit. Sur ce point, il n'y a pas consensus entre les historiens des religions. Pour Nilsson, Latte et Nock, le culte des souverains était un phénomène exclusivement politique et social. Mais, avant eux, V. Chapot et W. Ramsay¹ n'ont jamais révoqué la valeur religieuse du culte impérial. Aujourd'hui, on s'accorde généralement à considérer que les guérisons miraculeuses attribuées aux empereurs sont des fables qu'il faut rejeter. Ce scepticisme est étranger à la foi des contemporains. C'est pourquoi elle persiste. Lorsque les chercheurs modernes ne supposent aucun lien entre la puissance du souverain et la thaumaturgie, ils attribuent « au vulgaire » un pouvoir de discernement qu'il ne possédait certainement pas. Même des personnages haut placés, tels que le sénateur Publius Cornelius Tacitus, n'ont pas distingué ces capacités (*Hist.* IV 81)². De nombreux témoignages attestent l'existence d'un lien entre la puissance des rois médiévaux et la thaumaturgie³, au point que même Nock ne peut les ignorer ; mais il s'empresse de dénier toute signification au passage de Tacite (Vespasien à Alexandrie) dont j'ai fait mention plus haut : « Vespasian does not appear as a wonderworker in his own right, and there is no implication of anything like the King's Touch, as a power intrinsically belonging to the legitimate monarch »⁴. Cette certitude ne me convainc pas. Il se pourrait que le collègue de Nock à Harvard, Mason Hammond, soit plus près de la vérité

landse Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, N.R., Deel 36, 4 (Amsterdam 1973).

¹ V. CHAPOT, *La province romaine proconsulaire d'Asie* (Paris 1904) et, parmi d'autres, W. M. RAMSAY, *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford 1895-1897).

² L'explication la plus récente se réclamant de l'axiome de Nock est fournie par A. HENRICHS, in *ZPE* 3 (1968), 51-80.

³ Voir le magistral ouvrage de M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* (Paris 1924 ; réimpr. 1961).

⁴ *Essays on Religion...* II 838.

quand, parlant de la même guérison miraculeuse par Vespasien, il constate : « Thus by the beginning of the Flavian era, the living emperor had come to be regarded officially, if not sincerely, as superhuman and even so hardheaded a rationalist as Vespasian was persuaded to attempt miraculous cures in Egypt, cures which, contrary to his own expectation, succeeded »¹. D'autres voix que celle de M. Hammond se sont élevées au cours des dernières années pour mettre l'accent sur le fondement essentiellement religieux du culte impérial. Je peux sans difficulté l'accepter sous la forme modifiée que lui donne, par exemple, Jean Rudhardt lorsqu'il le place parmi les encouragements à la déification². Ce qui est grave, c'est que de nombreuses études modernes ne tiennent aucun compte de l'expérience religieuse de masses sans formation philosophique ou rationnelle, auxquelles les considérations sur lesquelles se fondent trop d'interprètes modernes sont totalement étrangères³.

Si l'on cherche à comprendre en quoi la génération de Ramsay différerait de celle de Nock, il faut tenir compte (avec une grande prudence) de la différence de climat entourant la religion en tant que telle⁴. Une laïcisation croissante a eu pour conséquence qu'on a imaginé une religion artificielle qui est en contradiction avec la réalité religieuse. Cette réalité est, certes, grevée de beaucoup de fautes humaines, d'un grand fanatisme, de nombreuses erreurs, et elle l'admet. La coexistence para-

¹ M. HAMMOND, *The Antonine Monarchy* (Rome 1959), 210. Cf. Fritz TAEGER, *Charisma* (Stuttgart 1957-1960), spéc. II 330-331. En dépit de toutes les objections dirigées contre le livre de Taeger, il faut reconnaître que son étude de Tac. *Hist.* IV 81 est irréprochable.

² J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique* (Genève 1958), spéc. 15 ; 215 et suiv.

³ Pour notre sujet voir notamment H. W. PLEKET, in *HTbR* 58 (1965), 331-347 ; E. WILL, in *RPh* 86 (1960), 76 ; P. VEYNE, in *MEFR* 73 (1961), 266-268. Comparer ci-dessus pp. 20 n. 2 ; 31.

⁴ Les conceptions de Nock sur la foi et la religion sont exposées dans *JRS* 53 (1963), 168-169 (E. R. DODDS et H. CHADWICK) et dans *Gnomon* 35 (1963), 318 (M. P. NILSSON).

doxale de la conviction religieuse et de la vie donne aux non-religieux l'impression que quelque chose ne va pas. Ils ont alors tendance à exclure du domaine de la religion ce qui ne concorde pas avec la vision éthérée et désincarnée qu'ils en ont. Nous en avons vu des exemples dans cet exposé. Les expériences religieuses sont variées et ne peuvent, par exemple, entrer dans les schémas de ceux qui considèrent le culte du souverain comme un phénomène dégradant. Dans un contexte plus large que celui de cet exposé, on voudrait ajouter à l'intention de ces « protestants modernes », en paraphrasant une parole du *Nouveau Testament*, qu'il y a beaucoup de demeures dans la maison des dieux.

DISCUSSION

M. Reverdin : Mes premières paroles seront pour remercier le Professeur den Boer et du soin qu'il a mis à préparer ces entretiens (qui sont les 26^{es} de ceux que la Fondation Hardt organise depuis 1952) et de la manière très suggestive dont il les a introduits.

En choisissant comme thème d'ouverture l'histoire des religions, M. den Boer s'aventurait sur un terrain difficile. Pauvres religions du monde antique ! A quelques exceptions près, dont Nilsson est la plus notable, elles ont été étudiées par des savants modernes incapables d'en sentir le contenu proprement religieux. Les uns en ont été conscients — Dodds notamment. La plupart l'ont souverainement ignoré. Ils ont disserté avec une déconcertante assurance sur des rites et des croyances dont ils n'avaient à leur disposition que les formes extérieures — des formes comparables à ces coques vides qu'abandonnent les libellules et les cigales à leur naissance, et qu'on trouve le long des chemins ou des étangs. Ces coques vides, ils les ont remplies d'un contenu qui n'a jamais dû être le leur, et, à partir de cette opération douteuse, ils ont élaboré leurs théories. Je charge un peu ; mais, quant au fond, c'est bien cela !

Quand vous attribuez les méprises qui découlent de ces fausses prémisses au fait qu'en se déchristianisant, les peuples occidentaux ont perdu l'intelligence du divin et du sentiment religieux, vous êtes dans le vrai. Dans d'autres domaines des sciences de l'Antiquité, on pourrait faire de semblables constatations. Ainsi dans les interprétations successives de l'art antique, qui reflètent l'évolution du goût à l'époque moderne. Mais ce thème, qui est en lui-même fort intéressant, ne figure pas au programme des présents entretiens...

Je m'en voudrais de monopoliser la parole. A qui puis-je la donner ?

M. Burkert : Es scheint, dass der Historiker der Religion vor allem eine grundsätzliche Entscheidung zu treffen hat : ist sein Ziel,

die Religion möglichst 'rein' darzustellen, als ein Phänomen des Geistes, freilich verbunden mit seelischen Kräften wie 'Erlebnis' und 'Gefühl' — oder geht es ihm darum, Religion in ihrer Verzahnung mit den übrigen Realitäten des Lebens zu begreifen, in einem Gefüge von Interaktionen des einzelnen mit seiner Gesellschaft und ihrer Tradition, mit Wirtschaft, Politik, Geschichte? Hier wären vielleicht zwei noch nicht genannte Namen nachzutragen, Jane E. Harrison und Emile Durkheim, kurzum der Ansatz eines soziologischen Funktionalismus, der in der religiösen Anthropologie unseres Jahrhunderts vielfältig gewirkt hat — auch meine eigenen Versuche sind dieser Richtung verpflichtet.

Auch die von der Durkheim-Schule ausgehende These hat als Idee gewirkt: dass der Einzelne mit Erleben, Entscheidungen, 'Glauben' nicht aus sich selbst zu verstehen ist, sondern aus der 'Gesellschaft'.

M. den Boer: Sie haben recht, wenn Sie bemerken, dass die Gesellschaft und ihr Einfluss von mir kaum herangezogen wurde, obgleich diese sehr wichtige Seite der Religion nicht ganz unbeachtet geblieben ist. Dass ich sie nur ganz kurz (in Verbindung mit Marx u.a.) erwähnt habe, findet seine Ursache darin, dass bei diesen Entretiens die Dogmata der Religionsforscher und ihr Einfluss (*l'histoire des idées*) in den Vordergrund gehoben wurden, als wir über unsere Pläne und ihre Ausführung in dem wissenschaftlichen Rat der Fondation Hardt gesprochen haben. Der Titel dieser Entretiens gibt auch an, worum es hier geht: Jedenfalls nicht um eine kurze Geschichte der Religion, sondern nur um die Dogmata, die in den letzten hundert Jahren dominiert haben. So weit ich sehe, war das nicht der Fall mit politischen, wirtschaftlichen Einsichten der Forscher. Ich habe betont, dass zum Beispiel Marx und Engels für die Religionsgeschichte weniger bedeuteten als Schleiermacher, Feuerbach und Freud. Ich erkenne jedoch, dass eine geisteswissenschaftliche Behandlung ihre Grenzen hat, wie übrigens jede Besprechung eines Themas, das sich nicht in uferlosen Auseinandersetzungen verliert.

Dass Glauben immer etwas Persönliches von der Seite des Glaubenden oder der Glaubenden in sich hat, ist — so meine ich — sicher. Aber auch hier können wir keine Informanten aufrufen. Wir haben nur die Zeugnisse der Überlieferung, nicht nur literarische, sondern auch epigraphische Texte. Die letzten sind oft überraschend und korrigieren frühere Auffassungen.

M^{me} Patlagean : Quelques exemples me paraissent illustrer les deux idées centrales que W. den Boer a si bien dégagées, à savoir la distinction entre morale et religion d'une part, et la conviction, de l'autre, qu'il y a progrès. Je les choisis hors de la religion grecque. Pour ce qui est de l'idée de progrès, je pense à un livre caractéristique : *l'Histoire politique et psychologique de la religion romaine* de Jean Bayet, publiée en 1957. La principale ligne de force de ce livre, c'est l'idée qu'il y a un progrès en religion, en l'espèce l'affirmation progressive d'une croyance intérieure et personnelle, qui trouvera, évidemment, son accomplissement dans le christianisme.

La distinction entre morale et religion me paraît essentielle à la définition du patrimoine culturel de l'Occident contemporain. Elle revient à fonder la morale sur la raison, donc à rejeter dans le terme de religion un reste dont on ne sait que faire. Je ferais volontiers remonter cette dissociation aux origines mêmes du monde occidental actuel, c'est-à-dire à la transformation qui a abouti à cette réalité complexe que nous appelons la christianisation. A partir de là en effet se trouvera en fin de compte mis en question non pas le statut de la morale en premier lieu, mais celui du rituel. La démarche anthropologique restitue maintenant à ce dernier toute son importance dans un fait religieux à nouveau appréhendé comme global. Mais le long XIX^e siècle, si je puis dire, ne l'a jamais entendu ainsi. Je n'en veux pour preuve que l'embarras de Lazare Wogue, voix officielle du judaïsme français sous le Second Empire, devant les rituels du *Lévitique* et du *Deutéronome* dont il commente une traduction.

Et ceci m'amène à vous poser une autre question, qui découle de la volonté présente d'appréhender le fait religieux global et sans doute par là même collectif : pouvons-nous espérer appréhender

vraiment une religion 'populaire' grecque, celle des gens en somme qui n'ont rien écrit ?

M. den Boer : Vous avez raison, je crois, de dire que pour beaucoup de savants — pas pour le peuple — la morale se fonde sur la raison. Je dis qu'on voit ces développements se produire à plusieurs reprises, accompagnés par des mouvements en sens contraire : irrationalisme d'une part, rationalisme de l'autre. On ne peut plus étiqueter *une* période particulière comme celle des Lumières. Ce que vous dites de Lazare Wogue se retrouve dans les travaux de la critique protestante libérale de la Bible.

Pour étudier avec le maximum d'objectivité la religion 'populaire' grecque, Martin P. Nilsson a recouru à des sources essentielles : 1) des informations sur des cultes dans lesquels s'est exprimée avec authenticité la foi des croyants ; 2) des allusions littéraires ; 3) des découvertes archéologiques (*Greek Popular Religion* (New York 1940), 5). Cette méthode lui a valu des résultats spectaculaires.

M. Dover : The inclination of Jane Harrison and Gilbert Murray to treat ritual as the essence of religion may possibly turn out to be justified, though not for reasons which owe anything to their assumptions. They tended to write as if the Greeks stood at the beginning of human history—as if, simply on chronological grounds, an understanding of Greek ritual conferred understanding of the origins of religion itself. This assumption has been progressively questioned as new perspectives of the antiquity of *homo sapiens* and the complex interrelation of hominid species have opened. Now, however, the study of social mammals—chimpanzees, hyenas, hunting-dogs—is just beginning to raise the question: is there anything in the behaviour of such mammals which can possibly be called 'ritual' and establishes an increasingly firm claim to that title the more closely it is scrutinized ? I doubt whether we can ask, «What does a hyena *believe* ?», but in the light of animal ethology we can and should return periodically to the question, «Is there any pre-hominid phenomenon which can properly be regarded as religious ?»

M. den Boer : I remember very well that your last question was formulated in 1972 by myself in the discussions during the *Entretiens* on the *Culte des souverains* (*Entretiens Hardt* 19, p. 37) : «it seems strange that we explore animal life (illness and death) for the benefit of our species. Why not the tribe organisation, leadership, aggression and submission (as studied in anthropology) applied to our problems, if and where possible ?» The question has still not been answered. The answers so far given by biologists interested in these problems are negative or evasive. Perhaps the problems belong to another generation.

Perhaps anthropological studies will open new horizons. Recently M. Lévi-Strauss made the following remarks in one of his «Massey Lectures» on *Myth and Meaning* (University of Toronto Press 1978 ; I quote from the English edition published in the same year at London, p. 24) : «If we are led to believe that what takes place in our mind is something not substantially or fundamentally different from the basic phenomenon of life itself, and if we are led then to the feeling that there is not this kind of gap which is impossible to overcome between mankind on the one hand and all the living beings—not only animals, but also plants—on the other, then perhaps we reach more wisdom, let us say, than we think we are capable of». *Qui vivra verra*.

As for Jane Harrison, I did not include her in my survey, because I don't see her as defending a *dogma*. «When I say 'religion', I am instantly obliged to correct myself. It is not religion, it is ritual that absorbs me». A scholar who makes such a confession of her own preference and leaves the way to the other opinions open cannot be included among dogmatic historians. For that reason the scope of my subject is smaller than Guthrie's in *The Greeks and their Gods* ; in his first chapter he gives a survey of «our predecessors», a short and excellent history of the development of the concern of scholars with Greek religion. I have to refer to his and others' surveys for information on this wider field. I owe the quotation from Jane Harrison to his Introduction (p. xi).

M. Bolgar : Having been brought up in a Christian (or if you like a post-Christian) society, when we think about religion, we automatically make the assumption that belief is the purpose of religion. Medieval Christian and later Catholic writers (Pascal for example) say that if you have doubts, if you find it hard to believe, you should practise your religion, go to mass, to confession and so on, in the absence of belief, and belief will come. Ritual is the highway to Faith. Now, it would be interesting to know if there was any parallel to this conception in antiquity. Did the Greeks feel that attending the rites of a god would produce belief in that god ; and did they feel it important that one 'believed' in Dionysus or Apollo ? Before one can answer that question, one must, of course, ask oneself what is meant by 'belief' in that ancient context. Christian belief has a certain familiar content. God has attributes which can be described in human terms, even if He has them *sub specie aeternitatis*. He has created us. He keeps us in being. He makes certain definable demands upon us : e.g. thou shalt love thy neighbour as thyself. The content of an ancient Greek's belief in Zeus was obviously not the same as the content of a Christian's belief in the Christian God. What was it ? And what importance had it for a Greek ?

One ought perhaps to consider the last book of the *Golden Ass* in this context. Lucius is expected there to perform a great many ritual exercises, and he is expected to refrain from certain kinds of activity, that is he has to lead an ascetic life. A belief in Isis is presupposed. But the content of that belief remains, if I remember correctly, very imprecise. It seems to me almost that one could replace Isis by another god and nothing much would change. Her physical appearance is described, but what she is in a deeper sense is left unexplored. We associate belief in a god with belief that a god has certain characteristics. But did the ancients do so ?

M. Dover : We can all to some extent sympathise with critics of the title *Der Glaube der Hellenen*, and we all know how hard it is to translate θεός νομίζειν. Nevertheless, the difficulty is partly

solved by considering what statements of the form «I believe that...» are implied by «I believe in...». Many Greeks who «believed in Zeus» believed that if they swore an oath by Zeus and then broke it they were likely to suffer unpleasant consequences inflicted not simply by process of law or social disapproval but by a non-human, superhuman agency.

M. den Boer : Les questions de M. Bolgar rejoignent celles de M^{me} Patlagean. Il est risqué de prétendre mesurer, dans un cas précis, l'intensité et la sincérité de la croyance dans les récits relatifs aux relations entre les dieux et les hommes. Dans quelle mesure ces récits ont-ils trouvé créance? Seuls pourraient répondre les contemporains, et encore dans des limites étroites, en usant de beaucoup de prudence, et pour autant qu'il se soit agi d'une croyance qu'ils partageaient. On est irrité par le profane qui prétend juger l'expérience religieuse et la sincérité des actes du culte. Je n'hésite pas à affirmer que, pour ce qui est des Grecs, nous ne pouvons pas en juger : nous ne disposons pas du matériel d'information scientifique nécessaire. Ne serait-ce que par respect pour l'homme qui vivait il y a vingt siècles, nous devons nous l'interdire.

Hermès est vénéré à Tanagra comme le dieu qui avait mis fin à une épidémie. On racontait que, portant sur ses épaules un bélier prélevé dans un troupeau appartenant à un habitant ou à la cité, il avait fait plusieurs fois le tour du territoire, après quoi le bélier avait été offert en sacrifice, et la calamité avait cessé. Chaque année, les Tanagréens répétaient les gestes d'Hermès : à l'occasion d'une de leurs fêtes religieuses, un jeune homme faisait le tour de la cité portant sur ses épaules un bélier comme l'avait fait Hermès. Ce rite était manifestement destiné à prévenir un retour de l'épidémie (Paus. IX 22, 1). Nous sommes ici en présence d'un culte, d'un rite, d'une croyance. Pour ce qui est de la croyance, on peut distinguer les étapes chronologiques : un jour, à un moment donné, Hermès est apparu. A l'origine du rite et de l'expérience religieuse, il y a l'apparition du dieu.

Les ἐπιφάνειαι des dieux sont donc le point de départ de l'expérience. Avec M. Dover, j'estime que nous pouvons parler ici de *croyance*.

M. Momigliano : In defining the Greek attitude(s) towards the gods, it is perhaps relevant to ask : why did the Greeks, in writing history, attribute so little importance to the gods? And can we speak of a difference in this respect between Greek and Roman historians? Classical historiography (at least since Thucydides) seems to deal with a zone of human activity in which the gods are seldom present.

M. den Boer : The difficulty here is that θεός is more than 'god'. Historians also are aware of the fact that gods *may* interfere in human relations. Herodotus is ambiguous, as has been pointed out many times ; in the *Entretiens Hardt* 4 (1958), most eloquently, by K. Latte. In the Roman historians the religious attitude is sometimes obvious (Livy : *anticus fit animus*).

M. Burkert : Zu der wichtigen Frage : Wo fassen wir die Religion der Menschen, die nicht geschrieben haben? ist auf eine überaus verbreitete Denkmälergruppe hinzuweisen : die Weihgaben, Ex voto, die sich oft in enormen Quantitäten erhalten haben. Eine solche Gabe, meist κατ' εὐχήν, setzt ein Gebet und Gelübde (griechisch als Einheit : εὐχή) an den betreffenden Gott voraus und die Überzeugung, dass ein Unglück abgewendet wurde, weil der Gott gnädig war, also auch einen 'Glauben', dass frommes Handeln solche Folgen, anderes Handeln nachteilige Folgen hat.

Die Antwort auf Prof. Momiglianos Frage nach der vergleichsweise unfrohen, Götter-fernen Haltung der griechischen Geschichtsschreibung dürfte in der Richtung eines Aufsatzes von Kurt von Fritz zu suchen sein : «Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen», in *Philosophia Naturalis* 2 (1953), 200-223 ; 376-379.

M. den Boer : Ich bin darin völlig mit Ihnen einverstanden, dass Weihgaben und Ex voto sehr wichtige Quellen sind. Aber wenn Gebet oder Gelübde nicht hinzugefügt wurden, ist unsere Unsicherheit als moderne Gelehrte noch grösser als für eine Periode, die uns geschriebene Quellen geliefert hat.

M. Bolgar : An experience I had recently may shed light on Prof. Momigliano's difficulty about sympathising with someone who believes in many gods. I was questioning a highly educated Hindu about the great number of gods in the Hindu pantheon ; and he maintained that these gods (at any rate the major deities, not the lesser subordinate spirits) were in the last analysis aspects of the same god.

M. den Boer : What you say was already the common belief of many intellectuals in Antiquity. You find something about this *synkretismos* in Julian the Apostate (see the book by G. W. Bowersock) and elsewhere. This is also a faith, not a rational deduction from facts, although sometimes its adherents think that their point of view is self-evident.

But there is more to be said about the influence of these ideas on both intellectuals and 'common people'. How did these ideas work? I presume that there was mutual influence, for instance from western and oriental religious thought and practice, also in relations between pagans and Christians. Anthropology used the term *acculturation* which means that one culture adapts itself to another. This is too simple when one has to describe what really happened. The influence was reciprocal, with variations in strength of tendencies on both sides at different periods. It is therefore better to use the term *transculturation*, which—as anthropologists tell me—is not common, but also not unknown as a technical term in their field.

